PLUTARCO

MORALIA

VOL. VI

EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 213

PLUTARCO

OBRAS MORALES Y DE COSTUMBRES

(MORALIA)

VI

ISIS Y OSIRIS • DIÁLOGOS PÍTICOS

INTRODUCCIONES, TRADUCCIONES Y NOTAS POR
FRANCISCA PORDOMINGO PARDO Y JOSÉ ANTONIO
FERNÁNDEZ DELGADO



EDITORIAL GREDOS

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., las traducciones de este volumen han sido revisadas por PILAR BONED COLERA.



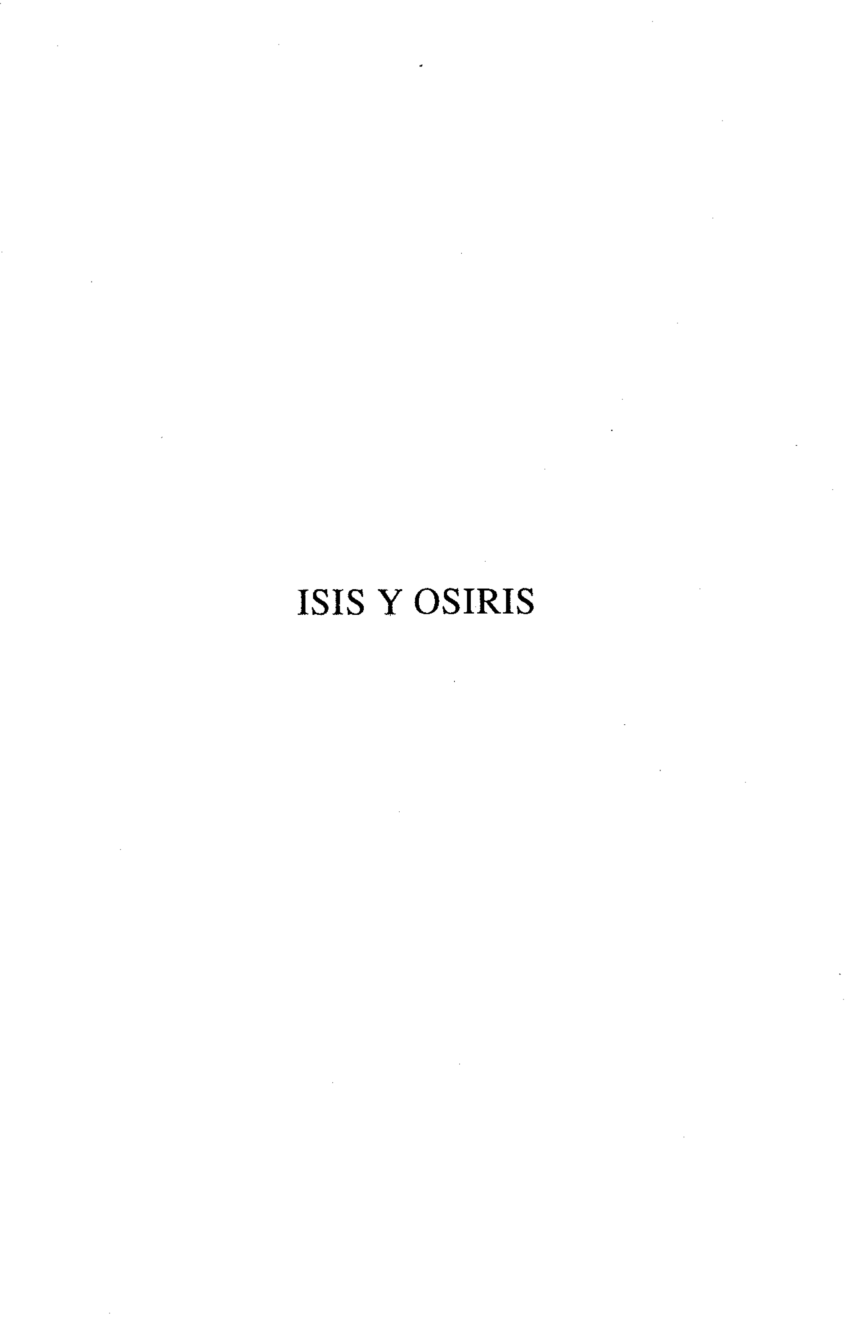
Las introducciones, traducciones y notas han sido llevadas a cabo por: FRANCISCA PORDOMINGO PARDO *(Isis y Osiris)* y JOSÉ ANTONIO FERNÁNDEZ DELGADO *(Diálogos Píticos)*.

Depósito Legal: M. 41863-1995.

ISBN 84-249-1601-8. Obra completa.
ISBN 84-249-1791-X. Tomo VI.

Impreso en España. Printed in Spain.

Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1995. — 6786.



ISIS Y OSIRIS

INTRODUCCIÓN

El centro de interés en los *Moralia* de Plutarco se ha desplazado en este siglo hacia sus posiciones filosóficas y religiosas, frente a lo que había sido casi norma —primaba el moralista— desde la recuperación de Plutarco para la tradición humanística occidental en los siglos anteriores. En este marco, en el del gran resurgimiento de los estudios sobre Plutarco, sobre todo en la segunda mitad de siglo bajo el fundamental empuje de los trabajos de Ziegler y de Flacelière [1], entre otros estudiosos, en el de los progresos de la moderna investigación egiptológica, pujante ya en el siglo pasado, y en el marco de los numerosos estudios sobre religiones helenísticas y concretamente sobre la de Isis, se sitúa el especial interés suscitado por el tratado *De Iside et Osiride.* No en vano, se erige en el principal documen-

---

[1] La monografía de K. ZIEGLER, *Plutarchos von Chaironea,* Stuttgart, 1949 = *Plutarco* (trad. it. de M. R. ZANCAN RINALDINI), Brescia, 1965 (por la que citamos), sigue siendo de obligada referencia en cualquier trabajo sobre Plutarco, y R. FLACELIÈRE ha dado una síntesis de la obra y pensamiento del autor en la Introducción general a *Plutarque. Oeuvres Morales* I, 1re Partie, París, 1987, págs. VII-CCXXVI.

Vid. también J. ALSINA, «Ensayo de una bibliografía de Plutarco», *Est. Clás.* 35 (1962), 515-533; R. FLACELIÈRE, «État présent des études sur Plutarque», *Actes du VIIIe Congrès de l'Association Guillaume Budé,* París, 1969, págs. 483-506 y la nutrida información bibliográfica en F. E. BRENK, *In Mist apparelled. Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives,* Leiden, 1977.

to extenso sobre la religión de Osiris e Isis. Además, es posiblemente la última obra escrita por Plutarco, que de alguna manera representa una síntesis de su pensamiento.

De otras ediciones, comentarios y monografías sobre el tratado dentro de la copiosísima bibliografía plutarquiana se hará una breve reseña al final de la Introducción y serán mencionados en la lista bibliográfica que precede a la traducción, pero es de justicia poner de relieve la espléndida edición comentada de J. G. Griffiths[2] con su documentada y equilibrada introducción y su utilísimo índice temático, que vino a satisfacer el deseo, varias veces expresado[3], de un comentario adecuado a los tiempos actuales, obra de un experto en la lengua y el pensamiento griego y en egiptología, dada la especial naturaleza del tratado.

No es tarea fácil hacer una introducción de esta obra de Plutarco, peculiar dentro de su producción por su tema central, la religión egipcia, y también por su forma, y dada la riqueza de contenidos —míticos, sobre rituales, teológicos, filosóficos, con etimologías, matemáticas, geometría, etc.— que en ella pueden ser aislados y que están tremendamente imbricados[4], ni pretender en una breve introducción abordar una interpretación de los mismos. Su complejidad hizo exclamar a Norden[5] que es una de las más difíciles obras escritas en griego, pero en la misma medida, apasionante. De estos aspectos trataremos brevemente en las páginas siguientes.

---

[2] *Plutarch's De Iside et Osiride,* University of Wales Press, 1970. Queremos reconocer aquí nuestra deuda para con ella, tanto en la Introducción como en las notas.

[3] Así W. SIEVEKING en la *Praefatio,* pág. XXVII, de *Plutarchus. Moralia* II, Leipzig, 1935.

[4] M. NILSSON, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age,* Lund, 1957, pág. 38, emitió un severo juicio contra ella: «a tractate soaked in syncretism, misticism and theological speculations».

[5] E. NORDEN, *Die Geburt des Kindes,* Leipzig, 1924, pág. 98.

I

El mito y el culto de Isis y Osiris

1. *La religión egipcia*

Las fuentes para el conocimiento de la religión egipcia y sus manifestaciones son los textos egipcios (inscripciones y papiros), las representaciones del arte y los datos de escritores extranjeros: Heródoto, Diodoro, Plutarco y Apuleyo fundamentalmente. Habría que añadir la información de fuentes documentales griegas y latinas [6].

Ninguna palabra egipcia corresponde a la noción latino-europea de *religio,* nacida a la vez del paganismo romano y del cristianismo. Ninguna palabra tampoco para piedad y fe. Lo que se encuentra, en cambio, en abundancia son los términos que designan el «sacrificio» y los objetos o actos que se refieren a él, así como el «sacerdocio». La «adoración» se encuentra bajo varias formas y designa una relación del hombre con dios; la «plegaria» (atestiguada a partir del Imperio Nuevo) se expresa de varias maneras, aunque apenas se distinga de la «alabanza», de la que está próxima hasta en la forma de los términos. Es decir, en Egipto la religión tenía otra estructura que aquella a la

---

[6] *Vid.* Th. Hopfner, *Fontes historiae religionis Aegyptiacae,* Bonn-Berlín, 1922-1925; L. Vidman, *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae,* Berlín, 1969; M. Totti, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion,* Hildesheim, 1985. De una manera sistemática las fuentes documentales griegas han comenzado a ser coleccionadas: J. Quaegebeur, «Pour un inventaire raisonné des données relatives à la religion égyptienne d'après les sources documentaires grecques», *Acts 1st ICE (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients* 14), ed. W. F. Reineke, 1979, págs. 533-542; «Papyrologie grecque et religion égyptienne. Projet d'un répertoire explicatif», *Atti del XVII Congresso internazionale di Papirologia,* I, Nápoles, 1984, págs. 107-111; J. Quaegebeur, W. Clarysse, B. Van Maele, «Athêna, Nêit and Thoêris in Greek Documents», *Zeitsch. f. Papyr. u. Epigr.* 60 (1985), 217-232.

que estamos habituados por el ejemplo del cristianismo: sacrificio y sacerdocio la colocan bajo el signo del culto ritual. Forma parte de las religiones rituales paganas a las que se opone la religión de libro, llámese judaísmo, cristianismo o islamismo, con su dios que habla y ordena, y la importancia central de las Escrituras. El fundamento de la religión egipcia está representado no por la revelación sino por el culto: dada la estrecha relación entre el culto y el templo aislado, por una pluralidad de cultos locales que difícilmente se dejan unificar. De ahí una pluralidad de creencias que, aunque confluyen en una elaboración común, no están exentas de contradicciones[7].

El sentimiento religioso egipcio se basaba sobre dos pilares fundamentales: la existencia de una multiplicidad de figuras divinas y su presencia inmanente en las fuerzas y en las manifestaciones de la naturaleza, no de una manera simbólica, ni en los términos de representación animista sino como concreto punto de referencia de la relación entre la vida humana y el existir cósmico. Así Osiris es el Nilo, Isis la tierra bañada por el Nilo y Tifón el mar en el que el Nilo desemboca, en la primera explicación del mito en Plutarco; en la otra interpretación Osiris es el principio de humedad y Tifón el de sequedad.

Amón-Ra constituye el caso más avanzado hacia el culto de un dios supremo y universal en el ámbito de un irreductible politeísmo formal —la reacción fue muy fuerte cuando Akhenaton pretendió imponer el culto exclusivo del dios solar en la figura del dios Atón, que venía a suplantar a Amón—[8]. Pero, por otra parte, las divinidades egipcias no alcanzaron una verdadera individualidad, a diferencia, por ejemplo, de los dioses griegos. Las divinidades egipcias —ya se trate de un dios local o

[7] *Vid.* S. MORENZ, *La religion égyptienne. Essai d'interprétation,* París, 1962 (trad. de la ed. al.), pág. 22; J. VANDIER, *La religion égyptienne,* París, 1949.

[8] *Vid.,* H. BONNET, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte,* Berlín, 1952, s. v. *Aton;* G. POSENER, S. SAUNERON, J. YOYOTTE, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne,* París, 1988, s. v. *Akhenaton.*

uno cósmico— son «el dios» al que los fieles se dirigen en la súplica o en la adoración.

La doctrina teológica de los sacerdotes se esforzó en conciliar la creencia politeísta con la idea unitaria de lo divino, recogiendo más figuras de dioses en una sola divinidad —según el prototipo ya visto en el caso de Amón-Ra— y, sobre todo, reagrupándolas en tríadas, que a veces tienden a conformarse en el esquema de la trinidad, es decir una superior identidad de las tres personas.

Un fenómeno típico de la religión egipcia es la elevación al ámbito divino de los animales, sea como divinidades propiamente dichas, sea como aspecto y forma parciales o totales, constantes o temporales de otros dioses. El hecho no puede explicarse como una supervivencia de estructuras primitivas o que ello vaya unido a creencias totemísticas: a comienzos del s. VII a. C., cuando la zoolatría comienza a declinar entre otros pueblos, asistimos a un renacimiento en suelo egipcio. En Egipto se atribuye un significado religioso a los animales por sí mismos, no como valencia metafórica de atributos divinos que encuentran correspondiente expresión en un ser animal.

La revelación de la divinidad en formas sensibles y en figuras dotadas de vida sugería la identificación del soberano con el dios. El faraón es una encarnación de Horus, por decirlo así, su imagen terrestre, o más bien el hijo del dios solar Ra. Esta cualidad basta para colocarlo a un nivel distinto respecto a los otros hombres.

Los egipcios estaban obsesionados con la idea de la muerte: una interrupción y un cambio que afectaba no sólo al difunto sino a cuantos habían tenido relación con él y que hacía tambalear aquella concepción del cosmos inmóvil e inmutable que estaba en la base de sus estructuras mentales. A nivel concreto, la práctica de la momificación y la preocupación por los monumentos y los ajuares sepulcrales expresan la fuerza de afirmar una continuidad que redujese el acontecimiento a una transformación antes que a una desaparición.

2. *Isis y Osiris*

Cuando Plutarco escribió su libro, el dios Osiris y su círculo habían sido venerados durante dos milenios y medio. Es en los *Textos de las Pirámides*[9] donde se encuentra la versión más antigua de la leyenda de Osiris (aunque sus elementos transmitidos oralmente pueden ser más antiguos), lo cual nos hace remontarla a la VI Dinastía (c. 2420-2270 a. C.). En general, en los primeros textos Isis aparece como una figura subordinada, e incluso Osiris es uno más entre un número de dioses funerarios. Osiris incrementa la importancia y el número de sus atributos a causa de su identificación con el faraón muerto. Su hijo Horus, cuyo mito tiene que ser distinguido del de Osiris, aunque en los *Textos de las Pirámides* a menudo concurrieron, se identificaba con el faraón vivo, en el que se encarnaba; era el más antiguo dios-rey. Isis y Neftis aparecen primeramente como las hermanas de Osiris que lamentan su muerte y la del rey. Isis no es originariamente la esposa de Osiris. La iconografía del dios confirma la asociación de la momificación con su culto, pues siempre es representado en forma momificada.

El culto de Osiris probablemente se originó en Abidos, en el Alto Egipto, pero Osiris fue venerado desde los tiempos tempranos en el Delta, en Busiris, y los *Textos de las Pirámides* lo muestran ya como un miembro de la Enéada heliopolitana.

Para el Imperio Medio (c. 2040-1580) tenemos importantes documentos sobre la figura del dios y sus atributos en himnos religiosos de este período y los ritos osirios en Abidos en esta era son descritos en la *Estela de Ikhernofret* (Mus. Berlín 1204)[10]. En el largo *Himno a Osiris* sobre la estela de Amen-Mose

---

[9] *Vid.* R. O. FAULKNER, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford 1969.

[10] M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature*, I, Berkeley-Londres, 1973, págs. 123 y ss.

(Louvre C 286)[11], que pertenece a la XVIII Dinastía, Isis, que apenas había sido mencionada en los textos del Imperio Medio, juega un papel honorable si no dominante. Ella es la que defiende y resucita a su hermano y, después de resucitarlo, recibe su semilla. Osiris mismo ha sido desde entonces largamente identificado no sólo con el rey muerto, sino con cualquier persona muerta. Como rey del mundo de los muertos, fue acreditado con poder sobre el agua, especialmente la de la inundación y sobre la vegetación; a través de este poder podría garantizar vida continuada a los creyentes que se identificaran con él. Además, prometería el triunfo en el juicio después de la muerte, puesto que era considerado como alguien que había muerto él mismo y como dios que presidía el tribunal, siendo este rasgo probablemente un antiguo atributo. Un número de ritos funerarios, incluyendo viajes reales o ficticios en Busiris y Abidos, eran osirios.

Es a partir del Imperio Nuevo (c. 1580-1085) cuando el culto del dios se incrementó en popularidad y significado y la leyenda de Osiris se sistematiza en una forma que, aparte de las inevitables variantes y amplificaciones de toda tradición popular, se puede considerar definitiva. Respecto a la versión arcaica, el rasgo principal de este desarrollo es el papel asumido por Isis, la cual figura como esposa además de hermana del dios y comparte todos los padecimientos. De muchos episodios ella llega a ser la protagonista: la desolación a la muerte de Osiris, el desesperado viaje a través de Egipto en busca del cadáver, el horror al encontrarlo horriblemente desmembrado, la amorosa recomposición del cuerpo, la fatigosa llamada a la vida, la concepción póstuma del hijo y el amoroso cuidado con el que es criado. Osiris, Isis y Horus configuran así aquella tríada divina en forma de sagrada familia destinada a ejercer gran influencia en el sentimiento religioso egipcio.

---

[11] A. Barucq, F. Daumas, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, París, 1980, págs. 91 y ss.

En la época helenística la figura de Isis adquiere un papel predominante y Osiris va a sufrir la concurrencia de Serapis. Los griegos que se asentaron en Egipto estuvieron, naturalmente, expuestos a la influencia de los cultos nativos e, incluso antes del establecimiento del culto de Serapis por Ptolomeo Soter, los cultos de Isis y Oserapis fueron patrocinados por algunos de los inmigrantes. Isis y Anubis fueron asociados con Serapis cuando su culto fue establecido en Egipto. En general Serapis reemplaza a Osiris, pero a pesar de ello no alcanzó la posición de un dios nacional: fue venerado especialmente en el s. III a. C., en Alejandría y por los griegos. Entre los griegos fuera de Egipto el culto de Isis y Serapis comenzó a extenderse en el temprano s. III a. C.[12].

En esta época y en la época romana es Isis la figura dominante: Isis es una reina madre que es identificada con la mayor parte de las fuerzas de la naturaleza e igualada al mismo tiempo, como «la de muchos nombres», con un gran número de otras deidades en diversos lugares y países, pues fue adorada hasta los confines del Imperio Romano[13]. Su figura sincrética emerge de las muchas aretalogías a ella dedicadas[14].

---

12 *Vid.* J. E. STAMBAUGH, *Sarapis under the early Ptolemies,* Leiden, 1972; W. HORNBOSTEL, *Sarapis. Studien zur Überlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes,* Leiden, 1973; L. VIDMAN, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römen,* Berlín, 1970; J.-C. GRENIER, *Anubis alexandrin et romain,* Leiden, 1977; M. LÓPEZ SALVÁ, «Isis y Sarapis: Difusión de su culto en el mundo grecorromano», *Minerva* 6 (1992), 161-192.

13 La biografía sobre la diosa Isis, sobre su culto y los documentos que lo atestiguan es inmensa y de ello da cuenta una simple ojeada a los títulos de la serie dirigida por M. J. VERMASEREN, «Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain» (ed. Brill) y el trabajo, ya necesitado de ser continuado, de J. LECLANT (con la colaboración de G. CLERC), *Inventaire bibliographique des Isiaca* (IBIS). *Répertoire analytique des travaux relatifs à la difusion des cultes isiaques, 1940-1969,* I-IV, Leiden, 1972-1991.

14 F. DUNAND, «Le syncrétisme isiaque à la fin de l'époque hellénistique», *Les Syncrétismes dans les religions grecque et romaine* (Colloque de Stras-

Fue probablemente en la época ptolemaica cuando los «misterios» fueron unidos por primera vez al culto de Isis y Osiris en el completo sentido del término griego, que implica iniciación secreta y prohibición de cualquier divulgación de las ceremonias realizadas a los no iniciados. En ello la ecuación Isis = Deméter fue decisiva. Es probable que surgieran en Alejandría [15].

En época romana el culto de Harpócrates se expandió considerablemente. Fraser [16] apunta que la noción de grupo triádico de dioses, que no había florecido en absoluto en la era Ptolemaica, prevaleció fuertemente en el período romano; era de paso un rasgo prominente de la religión faraónica. Se ha pensado incluso en un renacer del honor y veneración dedicados a Osiris, pero parece, más bien, que en el período imperial los honores están divididos entre Osiris y Serapis, que se desarrollan en diferentes líneas: Osiris permanece como el dios de la muerte y de la vida después de la muerte, mientras Serapis es identificado con Helio, Jupiter y Neptuno, y dota al emperador de éxito y victoria.

---

bourg, 1971), París, 1973, págs. 79-93; D. MÜLLER, *Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien,* Berlín, 1961; W. PEEK, *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte,* Berlín, 1930; M. TOTTI, *Ausgewählte Texte...*; A. J. FESTUGIÈRE, «À propos des arétalogies d'Isis», *Harvard Theol. Rev.* (1949), 209-234 [= *Études de religion grecque et hellénistique,* París, 1972, págs. 138-163]; F. MORA, *Prosopografia Isiaca.* II *Prosopografia storica e statistica del culto Isiaco,* Leiden, 1990, págs. 47-71.

[15] *Vid.* R. REITZENSTEIN, *Hellenistic Mystery-Religions. Their basic Ideas and Significance,* Pittsburg, 1978 [trad. ingl. de 1927^3]; C. J. BLEEKER, «Initiation in ancient Egypt», *Initiation.* Suppl. *Numen* 10, Leiden, 1965, págs. 49-58; F. DAUMAS, «Y-eut-il des mystères en Egypt?», *Conférence à l'Atèlier d'Alexandrie,* Alejandría, 1972; W. BURKERT, *Ancient Mystery Cults,* Harvard, 1987. La existencia de «misterios» ha sido cuestionada por la bibliografía más reciente a la que se anticipó I. I. BELL, en *Cult and Creeds in Graeco-Roman Egypt,* Liverpool, 1953.

[16] P. M. FRASER, *Opusc. Athen.* 3 (1960), 4, n. 1.

3. *El mito y el culto de Isis y Osiris en Plutarco*

El tratado de Plutarco contiene en los capítulos 12-20, pero también en alusiones dispersas, el relato más completo que poseemos del mito de Osiris, que se desarrolla en ocho fases: 1) los nacimientos divinos (12, 355D-356A); 2) el reino terrestre de Osiris (12, 356A-B); 3) el asesinato de Osiris (13, 356B-D); 4) el duelo y la primera búsqueda de Osiris (14, 356D-F); 5) el hallazgo de Osiris en Biblos (15-16, 357A-D); 6) la vuelta de Biblos y el nacimiento de Horus (16-17, 357D); 7) el desmembramiento y el entierro de Osiris (18, 357F-358B); 8) la venganza de Horus: derrota y juicio de Seth (19, 358B-E). Esto se explica fácilmente: la leyenda era conocida por los sacerdotes, pero muy poco revelada; los textos egipcios están llenos de alusiones a Osiris y a su destino, pero ninguno contiene un relato completo. No hay que olvidar que es una religión sin Sagradas Escrituras.

Es muy difícil decidir cuál es el estado de la leyenda osiria transmitido por Plutarco por dos razones: una se refiere al hecho de que la historia osiria, desde sus lejanos orígenes, debió de conocer muchos avatares en su mismo país, sin hablar de las deformaciones sufridas por causa de los griegos; la leyenda en el s. I, aunque contuviera rasgos más ampliamente desarrollados en la época tardía, conservaría otros, algunos de los cuales remontan seguramente a las más alta Antigüedad [17]. Otra razón se refiere a la obra de Plutarco, escritor griego, que, aun aceptando un viaje suyo a Egipto, debió de basarse ampliamente en fuentes escritas, como la crítica no sólo antigua sino también moderna acepta, algunas de las cuales se sitúan en los comienzos de la época helenística.

---

[17] *Vid.* K. PARLASCA, «Osiris und Osirisglaube in der Kaiserzeit», *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, París, 1973, págs. 95-102.

Las mismas dudas asaltan ante la pregunta de cuál es la fase en el desarrollo del culto osirio que está siendo descrita por Plutarco. A la confrontación del mito, la teología y el culto osirio en la obra de Plutarco con los datos externos a ésta sobre aquéllos, procedentes fundamentalmente de los textos egipcios, y a señalar en qué medida ha utilizado otro material, están destinados el trabajo monográfico de Hani[18] y una parte de la introducción de Griffiths[19]. La conclusión de Hani es que Plutarco nos trasmite la leyenda tal como existía en el s. I de nuestra era: la mayor parte de sus elementos remontan a la más alta Antigüedad, mientras que otros pertenecen a la Baja Época (1085-330 a. C.). De una forma más explícita señala a continuación que la versión que nos transmite Plutarco debe de remontar a los alrededores del s. V-IV a. C., es decir, al momento en que la grecidad entra en contacto con Egipto[20]. Para Griffiths es sorprendente, desde el comienzo, que Osiris sea la figura dominante en el relato de Plutarco, que Isis vaya en segundo lugar y Serapis sea muy subsidiario (a pesar del título *De Iside et Osiride* del libro en la mayor parte de los manuscritos), lo cual está en marcado contraste con el hecho de que el culto de Isis era el más difundido en Grecia. De los datos topográficos sobre el culto, ninguno se refiere a los centros griegos del culto de Isis, sino que son datos topográficos sobre el culto en Egipto. Una comparación con el libro XI de *El Asno de Oro* de Apuleyo, la fuente principal para el ritual de Isis y Osiris, respecto a los detalles del culto y el retrato de Isis permite concluir a Griffiths que, a pesar de algunas valiosas correspondencias, la distancia entre Plutarco y Apuleyo es grande y las correspondencias no capacitan para mantener definitivamente que Plutarco tiene, en ciertos particulares, que estar reflejando el culto

[18] L. Hani, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, París, 1976.

[19] *Plutarch's De Iside...*

[20] *La rel. égyp...*, págs. 112 y ss.

osirio del período imperial como distinto del de la edad helenística o épocas anteriores[21].

Un repaso sobre el mito, los atributos divinos, prácticas cultuales, culto de los animales e ideas religiosas podría poner de manifiesto en qué medida el tratado de Plutarco está de acuerdo con lo que se conoce de las fuentes egipcias, respondiendo además a una estratificación temporal, y en qué medida ha incorporado otro material. Ello se hará detalladamente en las notas a pie de página, aquí solamente se entresacarán algunos rasgos. En cualquier caso, es posible partir de una distinción inicial: mientras que las interpretaciones de Plutarco pueden ser a menudo estoicas, platónicas, gnósticas e incluso persas, en todo caso se esfuerzan por explicar detalles del mito o del culto que reclaman ser considerados como factuales.

En el relato mítico hay que destacar, en cuanto que Plutarco es la más temprana fuente para ello, la estancia de Isis en Biblos y sus aventuras allí (caps. 15-16). Han sido señaladas las afinidades con la historia de Deméter, Metanira y Demofonte, en el *Himno a Deméter* homérico.

Una sorprendente multiplicidad de interpretaciones caracteriza el intento de Plutarco de descubrir la naturaleza esencial y cualidades de los principales dioses. Ello se debe al variado y complejo material de fuentes en el que se basa. Así, tomando como ejemplo a Osiris, en 33, 364A es el principio húmedo, una aserción de acuerdo con el testimonio de los textos egipcios, aunque Plutarco le da una formulación derivada de la filosofía griega; pero en 64, 376F s. es «lo bien ordenado, lo bueno y lo útil» lo que caracteriza a Osiris e Isis (en cuanto reflejo de él), un concepto difícilmente tipificado por el egipcio Osiris. Y en uno de los capítulos conclusivos (78), Plutarco reproduce la doctrina original, adscribiéndola a su vez a los sacerdotes: Osiris es el rey de los muertos. En varios pasajes aparece caracterizado con rasgos dionisíacos (12, 355E; 13, 356A-B; 18, 358B;

[21] *Plutarch's De Iside...*, págs. 33 y ss.

36, 365B). En los capítulos 25-27 Plutarco aplica un sistema demonológico para explicar el *status* de Osiris, Isis y Tifón: ellos no fueron originariamente, según sus palabras, ni dioses ni hombres sino grandes démones; más tarde Isis y Osiris fueron elevados a la categoría de dioses. Nociones platónicas son que Osiris es «el no mezclado y desapasionado *lógos*» (54, 373B) o «la vertical del más bello triángulo» (56, 373F s.).

Las asociaciones y equivalencias de deidades egipcias con dioses griegos y de otras religiones aparecen tan frecuentemente en este tratado que diversos comentaristas han dado una lista [22]. Quizá habría que destacar la asociación sincretística de Isis y Deméter.

Por lo que se refiere a las prácticas cultuales, no puede ser fijada la exacta naturaleza de la evolución de los festivales de Osiris desde los tiempos faraónicos a los misterios de época greco-romana, pero está claro que los misterios incorporaron rasgos de los festivales más tempranos. Plutarco enfatiza la naturaleza triste de los ritos por la muerte de Osiris: en el cap. 39 se refiere al festival que comienza el 17 de *Athýr.* Otra de sus referencias es a la «búsqueda de Osiris» (52, 372B-C). La alegre reacción al hallazgo de Osiris y a su resurrección después de la muerte es ampliamente evidente en los textos egipcios de todos los períodos. Las referencias al calendario egipcio, que a propósito de los ritos y festivales existen en la obra de Plutarco, refuerzan la conclusión de que, en su mayor parte, está describiendo el culto practicado en Egipto.

Plutarco no proporciona una información extensa sobre las fiestas egipcias, pero a diferencia de otros autores, particularmente los clásicos, da en casi todas las referencias la fecha de la fiesta de manera precisa. El estudio de las fiestas egipcias ha

---

[22] Así G. Parthey, *Plutarch über Isis und Osiris,* Berlín, 1850, págs. 148-150; Th. Hopfner, *Plutarch über Isis und Osiris,* II, Praga, 1941, pág. 56; Griffiths, *Plutarch's de Iside...,* págs. 572 y ss., ha incluido también abstracciones y atributos de los dioses. *Vid.* nuestro «Índice de nombres de dioses».

generado abundante bibliografía, pero la fijación temporal de aquéllas, según los testimonios de otras fuentes y de forma especialmente aguda según este tratado, está sujeta a controversia por los problemas inherentes a la existencia de varios calendarios en uso en el Egipto greco-romano [23]. El año tradicional egipcio (el sotíaco) era de 365 días, cuyo comienzo teórico era fijado el primero de *Thoth* (19 de julio), fecha de la aparición de la estrella Sotis (Sirio), asimilada al primer día de la creación y que marcaba el comienzo de la inundación. El año estaba dividido en doce meses de treinta días, más cinco días al final llamados «adicionales» *(hai epagómēnai hēmérai)*. Estaba dividido en tres estaciones: Inundación, Germinación y Recolección. El cuarto de día que faltaba para que este año sotíaco fuera igual a un año solar y el desajuste progresivo entre la aparición del sol y de la estrella Sotis produjeron un desajuste cada vez mayor entre el calendario y los fenómenos naturales que celebraban las fiestas. En el año 30 a. C., en que el 1.° de *Thoth* coincidió con el 29 de agosto del calendario juliano, los romanos impusieron un nuevo calendario, que introducía en el uso corriente el «año alejandrino». El comienzo fue fijado definiti-

---

[23] BILABEL, «Die graeco-ägyptischen Feste», *Neue Heidelberger Jahrbücher*, Neue Folge, 1929, págs. 1-51; S. SCHOTT, *Altägyptische Festdaten*. Akad. der Wiss. u. der Liter. in Mainz. Abh. der Geistes- u. Sozialwissensch. Klasse, 1950, Nr. 10; R. MERKELBACK, *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit. Daten und Riten*. Meisenheim am Glan, 1963; C. J. BLEEKER, *Egyptian Festivals. Studies in the History of Religion*, Suppl. *Numen*, Leiden, 1967; A. GRIM, *Die Altägyptischen Festkalender in den Tempeln der griechisch-römischen Epoche*, Wiesbaden, 1988; A VERA, *Tipología de la Fiesta en Moralia de Plutarco*, Murcia, 1988 (tesis doctoral). Un cuadro muy claro y detallado de las fiestas mencionadas por Plutarco y de su ubicación temporal puede verse en TH. HOPFNER, *Plutarch über Isis* II, págs. 291-295; HANI, *La rel. égyp...*, págs. 347-349; más esquemático en CH. FROIDEFOND, *Plutarque. Oeuvres Morales* V, 2.e Partie, *Isis et Osiris*, París, 1988, págs. 351-352.

Sobre los calendarios en uso en Egipto *vid.* E. J. BICKERMAN, *Chronology of the Ancient World*, 2.ª ed., Londres, 1980, págs. 38 y ss.; PARKER, *The Calendars of Ancient Egypt*, Chicago, 1950.

vamente el 29 de agosto y cada cuatro años se añadió un día intercalar. Desde la época helenística, en fin, y bajo la influencia de los griegos, los sacerdotes egipcios habían calculado las fechas de las fiestas a partir del año sotíaco regularizado, gracias al sexto día intercalar preconizado por Eudoxo. Es lo que se constata en los Calendarios de Edfu, Denderah y Esna, por ejemplo. Gracias a él, las fiestas correspondías a las fechas naturales. En general, Plutarco da la fecha según el calendario alejandrino (fecha oficial), pero no siempre, probablemente debido a la diversidad de sus fuentes de información.

Sin ser un fenómeno exclusivamente egipcio, el culto a los animales fue más evidente en Egipto que en otras partes. Los griegos a menudo sintieron repulsa por su prominencia y es digno de notar que en los capítulos 71-76 Plutarco tiene algunas dificultades para hacer la defensa de su significado, basada fundamentalmente en su utilidad y simbolismo (caps. 74-75), aunque no sin censurar a los egipcios (71, 379E ss.) por una tendencia a venerar a los animales mismos en vez de las cualidades divinas que representan. Los datos de Plutarco en este aspecto parecen ser claramente egipcios[24].

En cuanto a las ideas religiosas, el elemento egipcio se muestra quizá como el menos importante en la estructura final, intelectual, que Plutarco construye sobre la base de la religión de Osiris. En su forma desarrollada pocas de las ideas resultantes parecen tener alguna conexión con los datos religiosos del mito y del culto. Pero quedan algunas como base reconocible. Para Plutarco los misterios osirios son un medio de alcanzar la verdad filosófica e Isis es el repositorio de sabiduría que hace esto posible. El elogio de la sabiduría de Isis es al menos tan

---

[24] HANI dedica dos amplios capítulos de su libro, *La rel. égyp...*, págs. 381-464, al culto de los animales en Egipto (además, se alude reiteradamente a éste dentro de las coordenadas de animales osirios y tifónicos), y a los ensayos de explicación de Plutarco: mítica, por la metempsícosis, sociológica y política (animales-totem), utilitarista y simbolista.

viejo como la «Historia de Isis y Ra» en el *Papiro Mágico de Turín* 131, 14 -132, 1. A menudo tiene un sabor mágico más que filosófico. Según la exposición de Plutarco, Isis guía a los iniciados al conocimiento del ser supremo, Osiris, «el Primero y el Señor, a quien sólo la mente puede comprender» (2, 352A). Las bendiciones que se derivan de este conocimiento son la vida eterna y la inmortalidad. Osiris es ayudado en el juicio *post-mortem* y Plutarco encuentra además en esta religión un ejemplo de pureza moral. Isis aparece como el modelo personal de cada día. Ella está subordinada a Osiris y hay restos de la doctrina de su unión e identificación con él (*vid.* cap. 78).

4. *Visión de la religión egipcia por un filósofo griego: las ideas religiosas y filosóficas de Plutarco*

Quizá sólo haya dos puntos en los que la crítica plutarquiana está de acuerdo respecto a sus ideas filosóficas: un declarado y consistente platonismo, aunque no de acuerdo en todos los aspectos con la ortodoxia de la escuela, como señala Russell[25], y su eclecticismo. Posiblemente su eclecticismo filosófico lo inclinó hacia la tolerancia y su creencia en una aproximación racional a la mitología (68, 378A) le ayudó a tratar los mitos de otros pueblos en el mismo espíritu que los de los griegos, señala Griffiths[26].

Alrededor del año 100 llegó a ser sacerdote de Delfos, cargo que quizá conservó hasta el final de su vida. Ello le permitió una familiaridad con las tradiciones religiosas y con sus aspectos más conservadores.

La primera nota que ha de ser destacada en su actitud para con los dioses de otras religiones y pueblos (Persia y Caldea), y especialmente de la egipcia, que fue la tratada con mayor profundidad, es la de su universalismo. Hay dos capítulos progra-

---

[25] *Plutarch*, Londres, 1973, pág. 63.

[26] *Plutarch's de Iside...*, pág. 19.

máticos en el *De Iside* especialmente importantes en este sentido: 66 y 67. En ellos se muestra Plutarco preocupado por dar carácter internacional a los dioses de Egipto, a quienes considera realmente compartidos por griegos y egipcios, y en prevenirlos de llegar a ser la «peculiar propiedad de los egipcios» (66, 377C), porque los dioses de Egipto han sido largamente conocidos por todos los otros pueblos aunque no con sus nombres egipcios (66, 377D). Los dioses no son realmente distintos en los diferentes pueblos, sino que, a pesar de los diversos honores y los diversos modos de invocación, la única suprema razón y providencia es la misma por doquier y así lo son los poderes que las sirven en sus respectivas esferas (67, 377F).

Reitzenstein[27] cree que esta actitud es fundamentalmente estoica, al contener la doctrina estoica referencias a esa Razón y Providencia que está en la base de todo, y debido al cosmopolitismo de los estoicos, que ignoraban las barreras entre griegos y bárbaros. Pero existe una tradición en los escritores griegos que remonta a Heródoto. Como éste, Plutarco se refiere normalmente a los dioses egipcios por medio de nombres griegos, que han sido adscritos como el resultado de un proceso de identificación largo, puesto que es tradicional. A veces no se preocupa de suplir las dos series de nombres, como cuando menciona a Rea, Crono y Hermes al comienzo de la narrativa del mito (12, 355D), significando las deidades egipcias Nut, Geb y Thoth; otras se ocupa de la etimología de los nombres mismos incluyendo las formas egipcias, como por ejemplo de la de los nombres de Isis y Osiris. Sin embargo, Plutarco está lejos de la posición de Heródoto cuando éste establece «que los nombres de casi todos los dioses vienen de Egipto a Grecia» (2, 50), y a la vieja idea de la identidad de los dioses añadió la afirmación de que hay una razón controladora y una providencia, creencia mantenida antes de él por muchos pensadores griegos.

---

27 *Hell. Myst...*, pág. 29.

Pero, ¿cómo llevó a cabo Plutarco la exégesis de la naturaleza de los dioses egipcios, de los mitos? ¿en términos helénicos o de otros sistemas de pensamiento religioso, como el persa, o con una fidelidad a las explicaciones nativas y a los modos en que el pensamiento religioso egipcio difería del griego? Difícil cuestión a la que se han dedicado importantes tratados que en las páginas siguientes serán mencionados. Podríamos hablar de diversidad de exégesis que inciden en ese eclecticismo del pensamiento del Plutarco y en el que está implicada su compleja concepción teórico-filosófica. Plutarco expone sucesivamente cinco métodos de «desciframiento» del mito y culto osirio, con diversos grados de aceptación, y alguno, como el evemerismo, totalmente inaceptable para él. Froidefond[28] los etiqueta así, siguiendo el orden de presentación en el tratado: 1) «realista» (o evemerista) (359C-360D); 2) «demonológico» (360D-363D); 3) «físico» (esa forma de exégesis que se califica más frecuentemente de «alegórica»): a) geográfico y «meteorológico»: Osiris es el Nilo e Isis el valle del Nilo (363D-364A); b) físico: Osiris es el principio húmedo e Isis la tierra ávida de agua (364A-367C); c) astronómico (367C-368F); 4) «dualista» (369A-371A); 5) «dualista» y «platonizante» (371A-377A). Hani trata sistemáticamente los diversos tipos de exégesis —estos y otros con menor alcance— en más de un centenar de páginas de su libro[29], sin seguir el orden que parece presentar Plutarco, que por otra parte tiene referencias cruzadas en muy diversos lugares. De él partimos para las siguientes consideraciones.

Cuando se trata un tema de tal complejidad en unas pocas páginas, quizá haya que destacar en primer lugar que Plutarco se propone seriamente cumplir con su confesado propósito de adaptar la teología egipcia a la filosofía platónica (48, 371A), usando explicaciones racionales y alegóricas. Son muchos los pasajes del *De Iside* que en este sentido podrían ser notados (se

---

[28] *Plutarque. Isis et Osiris*, pág. 353.

[29] *La rel. égyp...*, pág. 118-252.

comentarán oportunamente en las notas a pie de página), pero quizá sirvan de ejemplo ilustrativo los capítulos 53-54, donde las doctrinas platónicas son expresamente aplicadas al mito: se elabora un sistema de creación en el que Osiris es el puro *lógos* creativo, Isis la materia y el elemento receptivo, y Horus, su retoño, es el mundo. Forman parte de ese bloque de capítulos, 49-64, enumerado en último lugar y etiquetado por Froidefond como «dualista» y «platonizante», en el que la exégesis platonizante se concentra de forma especial y en el que la explicación del dualismo divino, que lo había sido en términos de la doctrina de los démones en los capítulos precedentes, se hace según la ortodoxia platónica, como antítesis entre la racionalidad, el orden y la mesura de un lado, representados por Osiris, y de otro la pasión, el exceso y la violencia, que Seth simboliza.

Plutarco hace uso de la explicación alegórica (o alude a ella) en varios de sus tratados como un medio de «salvar el mito», como un remedio terapéutico. Sin embargo, es en el *De Iside* donde se aplica, quizá, de forma más clara. Son varios los pasajes de los que se deduce su método alegórico y la finalidad de éste [30]. La idea que inspira este acercamiento se encuentra recogida como gran principio al comienzo del tratado: debemos rogar a dios que nos conceda el conocimiento de él mismo pues «la divinidad no puede conceder nada más augusto que la verdad» (1, 351D) y «es aspirar a la divinidad desear la verdad» (2, 351E). Sobre la interpretación del mito: «no hay que tratar los mitos como historias absolutamente auténticas sino tomar

[30] Los términos que él prefiere son *aínigma (De Is.* 44, 368D), *ainigmatódes* (*De Is.* 9, 354C) y *ainíttesthai (De Is.* 11, 355B; 38, 366C; 39, 366D; 54, 373B; 55, 373E); *allegoreîn (De Is.* 32, 363D) y, en otros tratados, *allegoría,* que a partir del s. I sustituye a *hypónoia* «sentido oculto». Los primeros insisten sobre el carácter secreto del contenido no expresado en el mito, los segundos *(álla agoreúein)* definen el procedimiento: expresar una cosa pareciendo decir otra.

de cada uno lo que es conveniente y verosímil» (58, 374E). Hay, pues, verdad en el mito y esto se afirma muy claramente del mito osirio después del relato de éste (29, 358F-359A). Pero en los mitos y los ritos hay símbolos (llega a afirmar en 11, 355B, que el significado simbólico es el único importante). Estos símbolos son transparentes u oscuros y debemos saber interpretarlos para evitar caer en la superstición o el ateísmo, tomando como guía e iniciador el razonamiento filosófico para no tener más que «pensamientos santos sobre la interpretación de las doctrinas y de los ritos» (68, 378A-B); Plutarco siempre enseña a Clea en el *De Iside* que es necesario recibir y escuchar sobre los dioses lo que enseñan aquellos cuya interpretación del mito se inspira en la piedad y en la filosofía (11, 355C). Se trata para él, pues, de extraer la verdad mediante la exégesis alegórica.

En 9, 354B-C, Plutarco sugiere que la religión egipcia es especialmente adecuada para tal tratamiento, pero en la práctica Plutarco no es un descubridor sino que se inserta en una larga tradición griega, pues el método de la exégesis alegórica remonta hasta los primeros filósofos[31]. La reflexión no tardó en suscitar un conflicto entre las exigencias del pensamiento racional y los datos del pensamiento primitivo vehiculado en los mitos. Sea que se quisiera liquidarlos pura y simplemente, sea que se tuviera el deseo de salvarlos, de cualquier forma no podían ser aceptados tal cual. Los que querían salvarlos se vieron obligados a encontrarles un sentido diferente del que ofrecían en su literalidad, de encontrarles un sentido oculto capaz de sa-

[31] *Vid.* P. DECHARME, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs,* París, 1904; A. BATES HERSMAN, *Studies in Greek allegorical Interpretation,* Chicago, 1906; F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque,* París, 1956; J. PÉPIN, *Mythe et allégorie,* París, 1958: todos estos libros tienen un capítulo dedicado a Plutarco; A. G. GRIFFITHS, «Allegory in Greece and Egypt», *Journ. of Egyp. Arch.* 53 (1967), 79-102 [= *Atlantis and Egypt with other Selected Essays,* Cardiff, 1991, págs. 295-324]; J. WHITMAN, *Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique,* Oxford, 1987.

tisfacer la razón. La búsqueda se ejerció fundamentalmente sobre los mitos transmitidos por Homero y Hesíodo. Comenzó en el s. VI con los presocráticos y se constituyó formalmente con Teágenes de Regio (s. VI), Anaxágoras, Demócrito, los sofistas y los cínicos. Adquirió su pleno desarrollo con los estoicos, que llevaron muy lejos el esfuerzo de racionalización científica de los mitos, y continuó practicándose cada vez más entre los historiadores como Evémero, Paléfato, Diodoro y Estrabón, los neoplatónicos y los neopitagóricos.

Entre los epígonos de la exégesis estoica y los primeros neoplatónicos se sitúa Plutarco. Se encuentra en el *De Iside* una recapitulación de casi todas las formas de la exégesis alegórica constituidas anteriormente: 1) la exégesis física, que ve bajo los mitos y los dioses realidades de orden físico, referentes a los elementos del mundo o su organización, para los que encontró un terreno abonado en el pensamiento religioso egipcio; exégesis ilustrada por los estoicos pero que remonta a la filosofía presocrática; 2) exégesis histórica que remonta a los sofistas, muy en honor en la escuela aristotélica y que ve en los mitos y en los dioses hechos y personajes de la historia del mundo, pero deformados por lo maravilloso y mal interpretados: la forma más aguda de esta exégesis fue puesta en práctica por Evémero. No se encuentra en el *De Iside* la exégesis psicológica y moral que se encuentra en otros tratados y diálogos de Plutarco, en cambio sí está extensamente desarrollada la exégesis mística (3), de inspiración platónica, cuyo pleno desarrollo tendrá lugar en el siglo siguiente entre los neoplatónicos y los neopitagóricos, y que ve en los mitos y los dioses símbolos de las realidades espirituales más altas. Ésta —que previene contra las exégesis materialistas, el historicismo de Evémero y el fisicismo de los estoicos— caracteriza en profundidad el pensamiento de Plutarco y conforma la marcha y el plan de todo el tratado.

Plutarco aplica la exégesis alegórica no sólo al mito y a los dioses, sino continuamente al culto y a los objetos de culto. Se preocupará de explicar, uniéndolos a la exégesis del mito, to-

dos los ritos propiamente tifónicos o el culto animal y, de una manera general, todo lo que hiere de entrada su sentimiento religioso; intentará extraer el sentido de los tabúes, el simbolismo del sistro o de los perfumes rituales.

Una variedad más de la exégesis alegórica es la etimología. Plutarco hace un uso particularmente abundante, pero aquí tampoco es un innovador sino que se inserta en una tradición que hunde sus raíces en Homero y los trágicos. La etimología alegórica consiste en extraer el sentido oculto de una palabra, considerando que su raíz o raíces vienen de otra, con la que, en realidad, no tiene relación lingüística o semántica, pero que parece expresar una coincidencia de orden conceptual con ella. Tal método está fundado sobre la creencia de que la homofonía de los nombres, que hoy consideramos fortuita o como resultante de un acercamiento arbitrario, expresa de hecho la identidad profunda de los objetos designados. Crisipo explicaba que se había dado al sol el nombre de Apolo porque el sol es único, lo contrario de la pluralidad *(a-pollôn)*. Este tipo de etimología que se reduce al calambur está fundada sobre el principio de que el juego de palabras expresa una connaturalidad o una explicación de causa a efecto. Los estoicos hicieron de este tipo de etimología un uso desmesurado. Plutarco evoca a Platón, que ha estudiado largamente la etimología en su *Crátilo*.

Al lado de la etimología alegórica, Plutarco presenta a veces la etimología lingüística exacta. Interpreta el nombre de Serapis por el egipcio *sairei* «alegría» (29, 362D) y en el mismo capítulo da la etimología científicamente justa: Osiris-Apis. Su uso frecuente de la «etimología múltiple» le permite extraer a partir del nombre de un dios su «ser múltiple» evocando varias etimologías diferentes. Se trata de acudir a todos los medios capaces de conceptualizar las entidades mitológicas o los dioses de la religión popular. Es a propósito de Isis y Osiris cuando Plutarco utiliza con mayor frecuencia las «etimologías múltiples» (caps. 10, 37, 52, 60-62). Así, poniendo el ejemplo del nombre de Osiris, lo hace derivar de *ho Seírios* (52, 372D), de

hósios-hierós (61, 375D) y del egipcio *os-iri*, que corresponde al griego *polyóphthalmos* (10, 355A). Esta última etimología que es gramaticalmente correcta, no es seguramente la etimología primitiva; es popular[32] y formada de la misma manera que, por ejemplo, entre los griegos, la del nombre de Apolo mencionado antes. Parece que Plutarco usa las etimologías múltiples con el cuidado de no omitir ningún aspecto significativo del mito osirio.

Egipto ha practicado la etimología alegórica de una manera incluso más extensa y sistemática que Grecia y de una manera mucho más «seria» en el sentido de que el método formaba parte de la ciencia sacerdotal, en la que ella servía para interpretar los nombres divinos[33]. Griffiths examina una treintena de etimologías sacadas del egipcio[34] y esto nos introduce en un aspecto de la etimología, característico del *De Iside*, que es la explicación de palabras griegas a través del egipcio y de palabras egipcias a través del griego. Parmentier ve ecos de una polémica de egiptómanos y helenófilos[35].

Pasando a otro tipo de exégesis, observamos en la obra de Plutarco y concretamente en el *De Iside* atisbos de un monoteísmo religioso: habla de «los dioses», pero también de *ho theós* «la divinidad» (1, 351D; 45, 369A), de *tò theîon* «lo divino». No mantuvo, sin embargo, la existencia de un solo dios, y cuando aparece *ho theós* difícilmente puede ser un dios particular. La presencia del mal en el mundo lleva a Plutarco a postular una concepción dualista o pluralista de la divinidad. En el *De Iside* (especialmente 358E-361E) Plutarco busca una explicación

---

[32] BONNET, *Reallex...*, pág. 568; la etimología dada habitualmente, pero que está lejos de ser aceptada por todos, es la de K. SETHE, *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter*, Leipzig, 1930, § 94: *is.tir.t* «sede del ojo», en el sentido de «alegría del ojo».

[33] F. DAUMAS, *Les dieux de l'Egypte*, París, 1965, pág. 24.

[34] *Plutarch's De Iside...*, págs. 106 y ss.

[35] *Recherches sur le traité d'Isis et d'Osiris de Plutarque*, Bruselas, 1913, págs. 81-89.

aceptable de la espantosa historia del traidor asesinato de Osiris y consiguiente desmembramiento por Tifón. No se trata, según sus palabras, de ficción poética, es un mito significativo y la tradición egipcia es antigua e importante. Una interpretación histórica o evemerística es impía. «Mejor —menos ofensiva, más apropiada— es la aproximación sugerida por la doctrina de los démones». Ésta se halla recogida fundamentalmente en el *De Iside* y en el *De defectu oraculorum* (caps. 10 y ss.), pero también aparece incidentalmente en algún otro tratado *(De facie in orbe lunae, De genio Socratis)* y en las *Vidas*. Tiene su base en la tradición literaria y filosófica, en la sabiduría oriental y en las creencias populares de la Hélade. Plutarco cita autoridades clásicas: Pitágoras, Platón, Jenócrates —discípulo de Platón—, el estoico Crisipo, que se basan a su vez sobre más tempranos teólogos. En el *De defectu oraculorum* cita también a Empédocles y Demócrito, 17, 419A, y en 10, 414F, Zoroastro y otras fuentes extranjeras son mencionadas en el discurso de Cleómbroto. También en ambos tratados son citados autores poéticos: en el *De Iside,* 360F-361A, se dice que Homero usaba el adjetivo *daimónios* de lo bueno y lo malo indistintamente, anticipando así el punto de vista de Jenócrates y otros de que algunos *daímones* tienen naturalezas siniestras. En el *De defectu,* Cleómbroto aduce piezas de información ligeramente diferentes: Homero usa *daímones* como sinónimo de *theoí* «dioses» (también en *De Iside,* 361A, en el ejemplo homérico citado de *Il.* V 438 = XVI 705 = XX 447) y Hesíodo (*Trabajos y Días,* 122) fue el primero en distinguir claramente los diversos grados de seres racionales: dioses, démones, héroes, hombres. Este pasaje de Hesíodo juntamente con las manifestaciones sobre los démones en el *Banquete de* Platón constituyeron, en opinión de Russell[36], los textos centrales justificatorios que escritores tardíos sobre este tema acostumbraron a aducir.

---

[36] *Plutarch,* pág. 76.

Como un intérprete de Platón, Plutarco consideró la causa del mal en el mundo como psíquica y no material. Sin duda fue tentado a unir esta doctrina con el concepto de seres demónicos, sean almas liberadas de los cuerpos o semidioses, algunos de los cuales pueden ser peligrosamente malévolos a no ser que su cólera fuera alejada por rituales apotropaicos. Esto parece haber sido lo que Jenócrates mantuvo. No está claro si Plutarco finalmente se formó un criterio sobre ello, pero ciertamente lo conoció y reflexionó sobre esta posibilidad. Sin duda compartió, además, un sentimiento religioso característico de su tiempo: la exigencia de seres intermedios entre dioses y hombres, fenómeno ampliamente difundido en la época en la que el cristianismo echa sus raíces.

En los capítulos 46 y 47 del *De Iside* trata de la doctrina del zoroastrismo, según la cual existen dos dioses creadores, uno del bien, otro del mal, dotados de algún modo de actividades rivales, y aquél ha de ser llamado dios, mientras que el principio malo, demon. Más recientemente[37] ha sido reivindicada esta influencia de la doctrina de Zoroastro en la demonología de Plutarco, frente a una más marcada herencia neoplatónica o pitagórica defendida por otros autores[38].

En 360D-E Plutarco divide los démones en dos clases, los buenos y los que son malevolentes y morosos, de modo que presumiblemente son considerados como servidores de uno de los dos poderes supremos, el del bien y el del mal, aunque su naturaleza es descrita una vez (360E) como diversamente compuesta de virtud y vicio, como la de los hombres. En 361E las categorías de dios y demon no parecen estar rígidamente des-

---

[37] Así GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...*, págs. 21 y ss.; M. E. D. PHILLIPS, «Plutarque interprète de Zoroastre», *Actes du VIIIe Congrès... Budé,* págs. 506-511.

[38] *Vid.* la amplia reseña bibliográfica del libro de BRENK, *In Mist apparelled...*, págs. 6 y 7, notas 13, 14 y 15.

marcadas, puesto que Isis y Osiris se dice que fueron elevados de buenos démones a dioses.

Griffiths[39] señala que difícilmente pueden negarse que el núcleo del *De Iside* consiste en una interpretación del mito de Osiris en el que un énfasis dualístico (lucha de Osiris y Tifón, éste descrito como un «poder demónico» por los pitagóricos, según 363A) acompaña a una elaborada demonología. En la mayor parte de las otras obras Plutarco no propuso un radical dualismo y puede inferirse que al tratar de la religión egipcia fue inducido por la naturaleza del material, especialmente por la tradición de un conflicto divino que estaba inserto en el mito de Osiris.

No es constante, pues, en sus obras la existencia de démones. Ello nos lleva a la valoración de esta doctrina en la obra de Plutarco y a la pregunta de si llegó a crear un sistema demonológico coherente, lo cual ha suscitado el interés de los estudiosos de su pensamiento religioso y de la filosofía en general, en la medida en que, dada su aparición en el Platonismo medio, tiene mucha relación con el desarrollo de la filosofía antigua y es importante para nuestra comprensión del pensamiento en este período. La obra clásica sobre el tema es el libro de Soury[40] y una parte importante está dedicada a él en el más reciente libro de Brenk, entre una abundantísima bibliografía[41]. En la introducción a su libro, Brenk hace una breve reseña de ella que pone de manifiesto lo controvertido del tema, señalando que, a pesar de las palabras de cautela, ahora y antes, de prominentes estudiosos, a menudo se sobreentiende casi tácitamente o se to-

---

[39] *Plutarch's De Iside...*, pág. 24. *Vid.* el reciente trabajo de J. ALVAR, «Isis y Osiris Daímones (Plut., *De Iside,* 360D)», J. ALVAR *et alii* (ed.), *Héroes, semidioses y daímones,* Madrid, 1992, págs. 245-263.

[40] *La Démonologie de Plutarque,* París, 1942.

[41] *In Mist apparelled...*, págs. 49 y ss., 85 y ss. Más recientemente: «In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period», *ANRW,* II, 16, 3, págs. 2117 y ss.

ma sin cuestionar que Plutarco creía ardientemente en démones del mal y que, además, está implícito que Plutarco evolucionó de un radical racionalismo en su juventud a formas de misticismo y sincretismo que fueron ocasionalmente supersticiosas; sin embargo, estas posiciones a veces dependen de una gran torpeza en el tratamiento de la cronología relativa, o cronología relativa asumida, de un diálogo y en la apreciación de la naturaleza de las manifestaciones hechas por Plutarco, que hay que interpretarlas en su contexto. Ziegler[42] había tenido una posición moderada, limitando la creencia en démones por parte de Plutarco a la de Platón y expresando escepticismo sobre los intentos de establecer una cronología para los tratados religiosos de la madurez o sistematizar la demonología. Nilsson[43], antes de su descripción de la demonología de Plutarco, advertía al lector de que está dando opiniones que aparecen en las obras de Plutarco, no necesariamente las opiniones de éste. Russell[44] admite la importancia de los démones en Plutarco, pero, en su opinión, es equivocado atribuir cualquier sistema firme de demonología a Plutarco y, al referirse a la obra de Soury como el tratamiento más sustancial del tema, añade como reserva que quizá el libro representa los puntos de vista de Plutarco como más coherentes de lo que probablemente fueron. Con él coincide básicamente Brenk, al manifestar explícitamente, en la citada introducción, que la creencia de Plutarco en démones es mucho más escéptica y más complicada de lo que la mayor parte de los estudiosos podría creer y que las descripciones sobre el tema en las historias de la filosofía son a menudo, si no una pura ficción, al menos manifiestamente equivocadas.

---

[42] *Plutarco*, pág. 304.

[43] *Geschichte der griechischen Religion*, II, Munich, 2.ª ed., 1961, págs. 388-390.

[44] *Plutarch*, págs. 75-79.

II

FUENTES. VISITA A EGIPTO. EL USO DE LA LENGUA EGIPCIA

La investigación de las fuentes del *De Iside* se enmarca en la de las fuentes de Plutarco en general, pero con una importante particularidad que añadir: es la obra de un griego sobre religión egipcia. La *Quellenforschung* ha sido punto cardinal, especialmente en el s. XIX, en los trabajos sobre este autor, considerado punto de referencia de la mayor importancia para la reconstrucción de la historia griega entre Jenofonte y Tácito y de la filosofía griega del mismo período. La vasta obra de Plutarco, con puntos de vista demasiado diversos, invitaba a la búsqueda de un autor (o autores) para nosotros desconocido o conocido sólo de nombre, del que él tomara página por página sin darse cuenta de que estaba poniendo juntas opiniones irreconciliables, o bien a concluir que sus numerosas citas textuales[45] no eran fruto de sus extensas lecturas sobre las fuentes originales, sino de segunda mano sobre florilegios o *excerpta*. La reciente investigación, en cambio, ha reivindicado una aproximación de Plutarco a sus fuentes y su originalidad, además de que él ha utilizado la epigrafía, la arquitectura, las comunicaciones orales[46]. Lejos parece que estamos de buscar hoy o una compilación bi- o tripartita de origen estoico y de la época de Zenón[47] o a un

[45] Sobre el volumen de las mismas da cuenta el repertorio, hoy necesitado de revisión pero siempre útil, de W. C. HELMBOLD-E. N. O'NEIL, *Plutarch's Quotations*, Londres-Beccles, 1959, y los abundantes trabajos sobre el tema entre los que es pionero el de H. SCHLÄPFER, *Plutarch und die klassischen Dichter. Ein Beitrag zum klassischen Bildungsgut Plutarchs*, Zurich, 1950.

[46] *Vid.* P. STADTER, *Plutarch's Historical Methods. An analysis of Mulierum Virtutes*, Harvard, 1965, *passim* y en especial págs. 139-140; C. THEANDER, «Plutarch und die Geschichte», *Bull. Soc. Roy. de Lettres*, Lund, 1950, I, págs. 86 y ss. Sobre todo este problema *vid.* FLACELIÈRE, *État présent...*, págs. 492-497.

[47] P. FRISCH, *De compositione libri Plutarchi qui inscribitur Perì Ísidos kaì Osíridos*, Diss., Burg, 1907.

platonista ecléctico del siglo I[48], o de acudir a Apion[49], predecesor de Queremón en la dirección del Museo de Alejandría y adepto como él al sincretismo que la escuela de Alejandría intentó organizar alrededor del Platonismo y del Pitagorismo —con una aportación importante, sin duda, de estoicismo— teniendo en cuenta las creencias egipcias.

El estudio de las fuentes del *De Iside* tiene una doble vertiente, como el de las del resto de sus escritos: fundamentos temáticos para el abanico de contenidos e ideas que presenta (pero muy especialmente los que se refieren a Egipto) y procedencia de las citas textuales, en general engarzadas con aquéllos, pero no siempre. Hay que añadir la posibilidad de que Plutarco fuera testigo ocular de cultos egipcios y con información de primera mano (quizá de los sacerdotes egipcios) para hechos a los que hace referencia, y su posible vinculación (o al menos una cierta familiaridad) con los misterios de Osiris e Isis.

Es espléndido el capítulo sobre las fuente del *De Iside* que Griffiths elabora en la introducción a su comentario. Sin embargo sus conclusiones distan de ser claras, quizá porque es imposible que lo sean. Importante información es proporcionada también por Hani y ahora por Froidefond[50], con la importante novedad de la reivindicación por parte de éste de Heródoto como fuente, autor de la primera compilación de *aigyptiaká*, el libro II de sus *Historias*. En su opinión ciertos pasajes del *De Iside* pueden explicarse como una continuación (más liberal, más serena) a los ataques del *De malignitate*. Ha conservado errores que ya Heródoto manifiesta, incluso están agravados por la amalgama de varios pasajes del libro II de sus *Historias*. Existen asociaciones o recurrencias de hechos o de ideas nota-

---

[48] H. VON ARNIM, *Plutarch über Dämonen und Mantik*, Amsterdam, 1921.

[49] M. Wellmann, «Aegyptisches», *Hermes* 31 (1896), 221-253.

[50] GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside*, págs. 75 y ss.; HANI, *La rel. égyp.*, «Introduction», págs. 12 y ss.; FROIDEFOND, *Plutarque. Isis et Osiris*, págs. 45-66.

blemente idénticas; su huella se ve también en los relatos etiológicos.

Entre los autores citados en el *De Iside* están Homero, Platón, Simónides, Hesíodo, Hermódoto, Eurípides, Anaxágoras, Aristóteles, Cleantes, Teodoro, los Pitagóricos, Esquilo y Píndaro.

La información sobre Egipto, tanto en el *De Iside* como en otros pasajes de sus *Moralia* es obtenida ante todo por Plutarco en los libros, sobre todo los de historiadores, filósofos, rétores, periégetas y paradoxógrafos de época helenística que trataban sobre aquél. No siempre es fácil señalar éstos, pues Plutarco en muchos casos se refiere a: *hoi Aigýptioi, hoi mén, polloì dé, hoi hiereîs, tines,* etc. Menciona diecinueve autores y cinco obras anónimas: Alexarco, Anticlides, Arquémaco de Eubea, Aristágoras, Aristón, Castor, Dinón, Eudoxo de Cnido, Evémero, Hecateo de Abdera, Helánico, Heraclides Póntico, Hermeo, Manetón, Mnaseas, Filarco, Sócrates, Teopompo, Jenófanes; anónimos: *Escritos Frigios, Aniversarios de Horus, Libros Herméticos, Genealogías de los reyes, Himnos de Osiris.* Es muy difícil determinar de manera exacta el alcance y los límites de lo que Plutarco ha tomado de ellas, en la medida en que las obras han perecido y que no poseemos más que miserables fragmentos. Entre los autores citados, algunos parece que no han hablado más que accesoriamente sobre Egipto a propósito de estudios generales de historia o mitología; los otros, al contrario, han dejado obras especialmente consagradas a la historia o a la religión egipcia. De estos últimos, tres han destacarse: Eudoxo, Hecateo de Abdera y Manetón.

Eudoxo de Cnido (c. 408-355 a. C.)[51], matemático, astrónomo, médico, filósofo, rétor, historiador y geógrafo, hacia el 380-381 a. C. vivió dieciséis meses en Egipto, bajo el reinado de Nectánebo y recibió en Menfis la enseñanza del sacerdote Conufis. Plucarco conocía su *Vuelta al mundo* que comprendía

---

[51] F. LASSERRE, *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, Berlín, 1966.

aigyptiaká. De Hecateo de Abdera[52] se conoce sólo el episodio de su viaje a Egipto, bajo los primeros Ptolomeos, bajo el reinado de Ptolomeo Soter (305-282 a. C.). Sus *Aigyptiaká* no son una historia de Egipto sino una historia filosófica. Hecateo, que buscaba cuál es la mejor forma de gobierno, la encontraba en el despotismo ilustrado de los Lágidas. El libro habla también de los dioses egipcios y exponía una teología naturalista. Manetón [53], que escribió poco después de Hecateo, es seguramente la fuente principal de Plutarco. Este egipcio era originario de Sebenito en el oeste del Delta. Fue sacerdote en Heliópolis, bajo los dos primeros Ptolomeos y jugó un gran papel en la organización del culto de Serapis. Su obra, en griego, comprendía *Aigyptiaká,* una historia de Egipto desde los tiempos más tempranos hasta el 323 a. C. dedicada a Ptolomeo Filadelfo, y al menos tres obras sobre religión: *El libro sagrado, Sobre las fiestas, Sobre la antigua costumbre y la piedad.* Son bastantes los pasajes del *De Iside* que delatan una dependencia, en algunos casos, como en la preparación del *kŷphi* o en la reseña de Plutarco de las fiestas egipcias, bastante directa.

Todavía es posible reivindicar una relación inmediata con la religión egipcia, aunque la evidencia interna sugiere que el autor está en deuda más con fuentes escritas que con la experiencia personal. Según su propio testimonio (en *Quaest. conv.* V 5, 1 [*Mor.* 678C] menciona su vuelta de Alejandría) realizó una visita a Egipto de la que no cabe duda[54], aunque su estan-

---

[52] F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker,* III A, 264, Leiden, 1940; S. M. BURSTEIN, «Hecateus of Abdera's History of Egypt», *Life in a multi-cultural Society: Egypt from Cambyses to Constantine and Beyond* [ed. J. H. JOHNSON], Chicago, 1992, págs. 45-49.

[53] W. G. WADDELL, *Manetho,* Londres-Cambridge Mass., 1948. El nombre *Manethôs,* señala este editor en el prefacio (pág. IX), aparece escrito a menudo como *Manethôn.* Hemos optado en nuestra traducción por la transcripción Manetón a partir de la segunda de las formas.

[54] Así lo hicieron PARTHEY, *Plutarch über Isis...,* pág. 147; E. GUIMET, *Plutarque et l'Égypte,* París, 1898, págs. 1-13; HOPFNER, *Plutarch über Isis...,* II, pág. 179, con argumentos como que comete errores sobre la geografía de

cia en Alejandría fuera breve. Su maestro en Atenas, Amonio, era egipcio, según Eunapio *(Vit. philos.* 454); de él se conocen pocas cosas, sólo a través de noticias alusivas de Plutarco[55], pero seguro que atrajo la atención de su discípulo sobre Egipto.

Está además la cuestión de su contacto con cultos egipcios en el propio suelo griego. En su propia ciudad, Queronea, y en Orcómeno, unas actas de manumisión de esclavos que datan de la primera parte del s. II a. C. contienen evidencia del culto de Isis y Serapis. Hay además inscripciones que llevan los nombres de Isis y Osiris. Rusch[56] concluye que el culto, en fecha tan temprana como el s. III a. C., había llegado no sólo a las ciudades que comerciaban con Egipto, sino además a aquéllas situadas en Grecia Central. Clea, a quien el tratado *De Iside* está dedicado, en 35, 364E se dice que había sido consagrada en los ritos osirios por su padre y por su madre, y la introducción al tratado podría apoyar que era una sacerdotisa de Isis: en 2, 351E se dice que sirve a Isis *(therapeúeis)* y en 3, 352C que es devota de Isis. Pero el lugar en el que ha ejercido este sacerdocio no es seguro: Plutarco menciona sólo su servicio dionisíaco en conexión con Delfos y no hay evidencia de que un culto de Isis u Osiris haya sido establecido en ese lugar. En cualquier caso, su participación en el culto de Isis y su amistad con Plutarco posiblemente influyeron para que Plutarco escribiera sobre el mito de Osiris. Queda todavía una última cuestión: ¿fue él mismo un iniciado en los misterios de Osiris e Isis? Sabemos

---

Egipto o de que no existe en su obra ninguna descripción de Alejandría. La realidad del viaje es admitida, en general, por los estudiosos desde R. Volkmann, *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea,* I, Hildesheim 1980 (= 1869), págs. 34-35.

[55] C. P. Jones agrupa y analiza los pasajes de *Moralia* sobre Amonio en «The Teacher of Plutarch», *Harv. Stu. Ph.* 71 (1967), 205-211. Froidefond, *Plutarque. Isis et Osiris,* pág. 49, señala, sin embargo, que la nacionalidad egipcia de Amonio es hoy cuestionada: *Ammonios* es un teóforo y no indica la nacionalidad del que lo lleva, por pertenecer Amón casi tanto a Grecia como a Egipto.

[56] *De Serapide et Iside in Graecia cultis,* Diss., Berlín, 1906, págs. 17-18.

por *Cons. ad uxorem* 10 (*Mor.* 611D) que lo fue en los misterios de Dioniso. Algunos datos internos podrían hacerlo sospechar (ej. 2, 351E; 2, 352A) y ha habido autores que enardecidamente lo han defendido y otros que tan enardecidamente lo han negado. Una cosa es segura: nunca usa la primera persona del singular en sus descripciones del culto. Aunque estos contactos existieran fueron sólo, posiblemente, piensa Griffiths [57], el impulso para preguntarse por cuestiones fundamentales de la religión egipcia, para cuyas respuestas buscó información en fuentes literarias que trataban de la religión osiria e isíaca en Egipto. Son fuentes en lengua griega, pues su ignorancia del egipcio le impedía la utilización de fuentes de primera mano o de información recogida allí personalmente. De este aspecto, precisamente, del uso del egipcio en su obra vamos a tratar como último punto.

Aunque Plutarco invoca a menudo la evidencia de los propios egipcios —«los sacerdotes dicen» (21, 359C), «la mayor parte de los sacerdortes dicen» (29, 362C), «los más sabios de los sacerdotes no solamente llaman al Nilo Osiris...» (33, 364A), «los egipcios cuentan» (22, 359E), «los egipcios cuentan en sus mitos» (42, 367E)— es improbable que se trate de testimonios directos (dos de los verbos, *historoûsi* y *mythologoûsi*, tienen un sabor literario), sino que partiría de fuentes escritas que habían recogido testimonios orales.

Plutarco sobrepasa a Heródoto y a la mayor parte de los otros escritores griegos en cantidad y calidad de sus comentarios lingüísticos sobre el egipcio. Estos comentarios, podría argumentarse, están en su mayor parte engarzados en sus fuentes, pero podría haber omitido las notas lingüísticas si no le hubieran interesado. Un importante estímulo fue el uso de la etimología como parte del método alegórico.

Plutarco tiene más de treinta referencias lingüísticas al egipcio. Incluye etimologías que conciernen a palabras egipcias o al modo de escritura. Además reproduce un número de nom-

[57] *Plutarch's De Iside...*, pág. 98.

bres propios procedentes del egipcio. Aunque él escribía el tratado en un momento en el que el demótico[58] llevaba mucho tiempo en uso y cuando ya el copto[59], aunque esporádicamente, empezaba a estarlo, todas las alusiones de Plutarco a los modos de escritura son al jeroglífico, y sus etimologías y derivaciones parecen implicar a menudo una fase mucho más temprana de la lengua que la de su tiempo. Esto podría parecer sorprendente, pero el análisis de sus fuentes ha mostrado que su material remonta en parte a Manetón, e incluso más allá, y que incluso Manetón y otras fuentes pueden estar describiendo una situación que largamente les antecedía.

Es cierto que en la era greco-romana la escritura jeroglífica permanecía en uso, especialmente en las inscripciones de los templos. Continuaba también siendo usado el hierático, la forma cursiva desarrollada del jeroglífico, aunque el demótico tiende a reemplazarlo. Sus referencias a la escritura jeroglífica presuponen que todos los signos son ideográficos y no era así. El jeroglífico, como el demótico, disponía de un alfabeto casi completo, con signos unilíteros o plurilíteros (comprendiendo éstos dos o tres consonantes). Fue un error, que compartió con otros escritores clásicos, considerarlos todos ideogramas, cuando el elemento fonético está presente en la mayor parte de los casos[60]. Así por ejemplo en 10, 354E, donde compara la escri-

[58] El demótico es una forma muy cursiva de la escritura jeroglífica. Aparece por primera vez en la XXVI Dinastía (después del 715 a. C.) y la última inscripción en demótico es un grafito del templo de Filas del 450 d. C.: A. H. GARDINER, *Egyptian Grammar: Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs,* 3.ª ed., Oxford, 1957, págs. 5 y 10, y W. V. DAVIES, *Egyptian Hieroglyphs,* Londres, 1987, págs. 9 y 24.

[59] Etapa final de la lengua egipcia en escritura copta, cuyo albafeto, en su mayor parte, está formado por caracteres griegos. Comienza a ser usado a finales del s. I para escribir textos mágicos. En el s. IV esta forma de escritura está ya bien establecida: DAVIES, *Egypt. Hier.,* págs. 25-27.

[60] Hay sin embargo, en 56, 374A, una referencia a las 25 letras de los egipcios, que implicaría una aproximación alfabética: aunque el número de fonogramas era muy superior, 24 eran los signos unilíteros: GARDINER, *Egypt. Gr.,* pág. 27; DAVIES, *Egypt. Hier.,* pág. 31.

tura jeroglífica con los dichos pitagóricos, él está pensando en el elemento figurativo o simbólico de los citados dichos. En 32, 363F, dice que «ellos escriben la palabra 'odio' con el signo de un pez». Sólo es cierto en parte pues el signo es usado como un determinativo para *bwt* «abominación» y, ocasionalmente, como un ideograma para la palabra.

Griffiths[61] da una utilísima lista, siguiendo los capítulos del tratado, con los comentarios de Plutarco sobre el egipcio y con los términos egipcios o griegos con etimología egipcia, citados o explicados por éste, acompañándola de su interpretación crítica sobre datos fonéticos, etimológicos, de grafía, etc., referidos a la lengua y escrituras egipcias y copta. La mayor parte de las escrituras egipcias que son implicadas en estas alusiones parecen derivar del Imperio Nuevo o de la Época ptolemaica.

III

Forma del tratado. Fecha y lugar de composicion

La forma del tratado es difícil de definir: Hirzel[62] lo califica de *Halbdialog* «semidiálogo» y también de *Brief* «carta». El *Catálogo de Lamprias* (n.° 118) lo califica de *lógos* y varios manuscritos tienen *hieròs lógos* como parte del título. De ahí que los pocos estudiosos que pretenden dar una respuesta se inclinen por una clasificación menos comprometida que aquél adscribiéndolo al «género diatríbico»[63]. *Diatribḗ*, «diatriba», es un término útil y muy usado desde la publicación de la obra de

[61] *Plutarch's De Iside...*, págs. 106-110.

[62] *Der Dialog*, II, Leipzig, 1895, pág. 217.

[63] Cilento, en su traducción del tratado junto con los diálogos délficos (*vid.* Bibliografía), lo titula *Diatriba Isiaca*. En el grupo de los «Tratados» lo incluye I. Gallo, que se refiere a su forma compleja y mixtificada heredada de diversos géneros literarios: «Strutture letterarie dei 'Moralia' di Plutarco: *Aspetti e Problemi*», *Aspectos Formales de la obra de Plutarco (IV Simposio Es-*

Usener[64], señala Russell[65], para describir una lección o discurso sobre un tema moral, marcado por una mezcla de seriedad con humor y una cierta vivacidad e inmediatez en el lenguaje, y Froidefond, que también lo califica de diatriba, abunda en alguna de estas características (carácter muy concreto y familiar de las imágenes) y en otras (importancia concedida en el *De Iside* al ascetismo egipcio[66]).

La obra está dedicada a Clea, mediante la simple mención de su nombre, y, a modo de carta[67], a ella se dirige varias veces en el tratado desde la primera línea: 1, 351C; 3, 352C; 35, 364D-E; (cf. además 2, 351E; 11, 355B-D; 20, 358E-F, en los que, sin mencionar su nombre, la interpela). A Clea está también dedicado el *Mulierum virtutes*. Plutarco la presenta en el *De Iside* 35, 364E como «jefa de las Tíades en Delfos».

Precisamente, la posible identificación de Clea ha sido utilizada en los intentos de datación más precisa del *De Iside*. Varios estudiosos desde Jannoray[68] piensan que la Clea mencionada en dos inscripciones de Delfos es la misma persona: en una (del tiempo de Antonino Pío, 138-161 d. C.) es llamada «Flavia Clea, jefa (de las Tíades)» y en la otra (de la segunda mitad o del final de la época de Adriano, 117-138 d. C.) dedica la estatua de su madre. Ello permite concluir a Jannoray que la carrera de Plutarco pudo haberse prolongado hasta el 125-130

pañol sobre Plutarco, Salamanca, 1994), J. A. Fernández Delgado, F. Pordomingo (eds.) (en prensa).

64 *Epicurea*, Stuttgart, 1966 (= 1887).

65 *Plutarch*, pág. 29, n. 25.

66 *Plutarque. Isis et Osiris*, págs. 24 y s.

67 A. Pérez Jiménez, *Vidas Paralelas*, I, «Introducción», Madrid, Gredos, 1985, pág. 69. G. D'ippolito, «Stilemi ilomorfici nel macrotesto plutarcheo», *Aspectos formales... (IV Simposium Español sobre Plutarco)*, señala que las dedicatorias son expresión de una dramaticidad formal y que las obras de Plutarco que las contienen adquieren el carácter de un monólogo dirigido a un personaje mudo.

68 «Inscriptions delphiques d'époque tardive», *Bull. Corr. Hell.* 70 (1946), 247-261; *vid.* también G. W. Bowersock, «Some Persons in Plutarch' Moralia», *Cl. Quat.* 15 (1965), 267-270.

d. C. y que él escribió el *De Iside* hacia el final de su vida. Han surgido, sin embargo, algunas dudas sobre la mencionada identificación y se piensa que son dos las mujeres que están implicadas [69], aunque Flacelière cree que se apoyan en argumentos no firmes [70]. La fecha límite del 120 para el final de la vida de Plutarco, señalada por Ziegler, cuenta también con defensores [71] y el *De Iside* sería probablemente escrito uno o dos años antes de su muerte [72].

Se han considerado todavía criterios internos de estilo y evolución del pensamiento de Plutarco, aunque éstos no puedan aportar unas fechas tan precisas. Griffiths concluye acerca del estilo en su estudio: «Desde el punto de vista estilístico el *De Iside* parece característico de la última manera de Plutarco» [73]. No es sólo que ciertos rasgos llamativos de la retórica (asíndetos, polisíndetos, interrogaciones retóricas, etc.) sean menos frecuentes, sino que se observa quizá, en las últimas obras, un estilo más personal, entre ellas en el *De Iside*. Nunca estuvo, sin embargo, al margen del influjo retórico, ni al final de su vida, con períodos muy elaborados y antítesis isocráticas, pero también la mejor calificación puede ser la de Norden: «un arcaizante independiente» [74]. El período es con frecuencia muy

---

69 E. Kapetanopoulos, «Klea and Leontis: Two Ladies from Delphi», *Bull. Corr. Hell.* 90 (1966), 119-123.

70 «Plutarque, *De Pythiae oraculis*, 409B-C», *Rev. Philol.* 8 (1934), 56-66; *«Etat présent...»*, pág. 487. En la «Introducción general» a *Plutarque*, I, pág. XI, n. 1 sigue situando su muerte en una fecha posterior (aunque no mucho) al 125 d. C. Una discusión detallada sobre la fiabilidad y valor identificativo de los datos puede verse en Froidefond, *Plutarque. Isis et Osiris*, págs. 19-23, que se inclina por el 120 como *terminus post-quem*.

71 *Plutarco*, pág. 12; C. P. Jones, «Towards a Chronology of Plutarch's Works», *Jour. Rom. Stu.* 56 (1966), 61-74; *Plutarch and Rome*, Oxford, 1971 (*vid.* «Chronological Table», págs. 135-137); Hani, *La rel. égyp.*, pág. 11, n. 8.

72 Así Griffiths, *Plutarch's De Iside*, pág. 17.

73 *Plutarch's De Iside*, pág. 14.

74 *Die Antike Kuntsprosa*, 3.ª ed., Stuttgart, 1915 = *La prosa d'arte antica* [trad. B. Heinemann], I-II, Roma, 1986, pág. 403.

desarrollado y no tan equilibrado como el lector desearía, lleno de restricciones, matices, expansiones que se consiguen con frases participiales y de relativo enlazadas de forma compleja, y en el que la *copia verborum*, no sólo en busca del juego fónico o paronomásico, sino en aras de matizar los significados, desempeña un importantísimo papel y añade dificultad al traductor[75].

Conclusiones de distinto signo caracterizan también el *De Iside* como una obra tardía de Plutarco: evolución del monismo al dualismo y «de un racionalismo radical a formas de misticismo y sincretismo que fueron ocasionalmente supersticiosas»; síntesis de la religión griega y egipcia en una religión universal, con el intento de solucionar el problema que fue la pesadilla de Platón: el problema del mal[76].

IV

Estructura de la obra

Es posible descubrir en el *De Iside* un trazado, pero limitado sólo a grandes bloques «temáticos». Más difícil es encontrar una idea básica estructuradora, aunque ha habido algún intento en este sentido. Incluso en una estructuración global, a la que vamos a referirnos, hay anticipaciones, reiteraciones, referencias cruzadas, incluso «contradicciones», casi podríamos decir, en la presentación de algunas ideas.

Una introducción inicial comprende los capítulos 1-11: encomio de Isis como diosa de la verdad (1-2) y elogio de la sabi-

[75] *Vid.* J. A. Fernández Delgado, F. Pordomingo, «Aportación al estudio estilístico de Plutarco en los *Moralia*», C. Codoñer, P. Fernández Álvarez, J. A. Fernández Delgado (eds.), *Stephanion. Homenaje a M. C. Giner*, Salamanca, 1988, págs. 83-95; J. A. Fernandez Delgado, «El estilo de Plutarco», *Est. Clás.* 102 (1992), 31-63.

[76] Griffiths, *Plutarch's De Iside*, pág. 25.

duría egipcia, particularmente en materia de religión (3-11); a continuación viene la exposición del mito, capítulos 12-21, con la leyenda de la muerte de Osiris y las peripecias de Isis en busca de su cadáver. El grueso del tratado lo constituye la interpretación teológico-filosófica del mito y del culto osirio, capítulo 22-70, parte a su vez seccionable, como hemos expuesto en 4 (págs. 24 y ss.). Se sitúan dos *excursus* al final de la obra: uno más amplio y detallado sobre el culto de los animales en Egipto (71-76), otro más breve sobre la costumbre de quemar esencias aromáticas, entre las cuales está el *kŷphi,* una mezcla que recibe especial atención (79-80). Se ha referido brevemente a los vestidos sagrados en el capítulo 76. Con la descripción del *kŷphi* termina de una manera brusca el tratado. Realmente el capítulo que sirve de conclusión, desde el punto de vista de lo que el lector moderno esperaría, es el 78. Es un capítulo que resume la interpretación filosófico-platónica de Plutarco de la religión de Osiris e Isis. Los capítulos siguientes han sido añadidos para cumplir la promesa hecha en 52, 372C.

V

TRANSMISION DEL TEXTO[77] Y NOTAS SOBRE EDICIONES, COMENTARIOS Y TRADUCCIONES

El *De Iside* figura bajo el título *Perì toû kat' Ísin lógou kaì Sárapin* en el *Catálogo de Lamprias* (n.° 118), una lista de las

[77] Una útil visión panorámica, muy reciente, de la historia del texto de los *Moralia* es dada por J. IRIGOIN como responsable con R. FLACELIÈRE de la «Introducción general» a *Plutarque. Oeuvres Morales,* I, págs. CCXXVII-CCCXXIV. De acuerdo con él, en las referencias numéricas a los tratados remitimos a la numeración de Planudes en la primera edición completa de los *Moralia* a la que nos referimos a continuación. Sobre la tradición manuscrita *vid.* las diversas contribuciones en I. GALLO (ed.), *Sulla tradizione manoscritta dei «Moralia» di Plutarco,* Atti del Convegno salernitano del 4-5 dicembre 1986, Salerno

obras de Plutarco comúnmente atribuida a un pretendido hijo suyo de nombre Lamprias, pero en realidad, un catálogo de una biblioteca del s. III o IV. La historia del texto del tratado es oscura, como para una parte de la obra de Plutarco, hasta el Renacimiento de los Paleólogos en el s. XIII. Eusebio de Cesarea, en el primer tercio del s. IV, en su *Preparación Evangélica,* cita cuatro pasajes del *De Iside,* y Estobeo en el s. V tiene extractos, junto a los de otros tratados de *Moralia,* en su *Antología.* El *De Iside* no está representado en los mss. más antiguos de *Moralia,* de los s. X-XII, en los que de forma parcial o total se recoge el grupo de los *ēthiká* (los tratados 1 a 21), sino sólo en manuscritos de los s. XIII-XV. A comienzos del último decenio del s. XIII, el monje erudito Máximo Planudes, admirador de Plutarco, decide hacer una edición completa de las obras de este autor. De él parte la tradición moderna del texto del *De Iside* y de la mayor parte de la obra de Plutarco.

El *De Iside* ha sido transmitido en 17 manuscritos. En las introducciones de las ediciones recientes, tomadas como base para nuestra traducción y que a continuación se citan, aparecen alistados. Una buena parte ha sido colacionada y se han puesto en evidencia las grandes familias, aunque a veces es difícil precisar las relaciones que los manuscritos tienen entre sí. Sólo queremos referirnos brevemente a aquellos que constituyen la base misma de la tradición planudea y en dos de los cuales la intervención directa, como copista o como revisor, del propio Planudes parece cierta: el *Ambrosianus* 859, que en las ediciones lleva la sigla a, que contiene los tratados 1 a 69 de los *Moralia* y las *Vidas de Galba* y *Otón,* datable entre el 1295-1296, y el *Parisinus gr.* 1671 (sigla A) datado en 1296, copia del anterior para los tratados de *Moralia,* pero que además contiene

1988 y J. IRIGOIN, «Tradizione manoscrita e ecdotica plutarchea», *I Moralia di Plutarco tra filologia e filosofia.* Atti della giornata plutarchea di Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 10 aprile 1992, I. GALLO-R. LAURENTI (eds.), Nápoles, 1992, págs. 11-27.

las *Vidas*. Posterior a la muerte de Planudes (c. 1305) en unos cincuenta años es el *Parisinus gr.* 1672 (sigla E), de gran formato y el más completo de los manuscritos de Plutarco, obra de varios copistas, con las *Vidas Paralelas* y los tratados 1-78 de *Moralia*. El *Vindobonensis* 46 (sigla v), del s. xv, parece ser uno de los descendientes directos de la fuente de Planudes para los tratados 22 a 34, entre ellos el *De Iside*, y por lo tanto está indemne de las correcciones de Planudes con lo que ello pueda tener de interés para la colación del texto.

De 1509 es la edición Aldina de *Moralia*, reimpresa en Basilea en 1542[78]; de 1574 la de Xylander en Basilea, que ya había publicado una traducción latina en 1570. La primera edición completa, con las *Vidas* añadidas a los *Moralia*, en 13 vols., es la de Estéfano, publicada en París en 1572. Después de su muerte, su Plutarco es reeditado en Francfort en 1599, bajo la forma de dos tomos en folio (I *Vitae;* II *Moralia)* en los que el texto griego de Estéfano y la traducción latina de Cruser y Xylander están dispuestos sobre la misma página en dos columnas. Es al número de las páginas de esta edición y a las letras que subdividen la columna a los que reenvían todas las ediciones ulteriores de Plutarco. La edición será reimpresa en Francfort en 1620 y en París en 1624.

Un siglo y medio pasa hasta la edición de Reiske (Leipzig, 12 vols., 1774-1782; *Moralia* VI-X). La primera edición crítica, de gran valor, es la de Wyttenbach, aparecida en Oxford a partir de 1795, que enumera no menos de 30 manuscritos a los que adscribió siglas. Además de la ed. de Hütten (Tubinga, 1796-1805) hay que citar la de Dübner (con traducción latina) para la Colección Didot (t. III y IV, aparecidos en 1839 y 1841). La primera edición en la *Bibliotheca Teubneriana* fue dada por Bernardakis, publicando 7 volúmenes de 1888 a 1896, en la que se prima la conjetura a la colación de los manuscritos.

---

[78] Con la simple mención del nombre del editor o traductor remitimos a la lista bibliográfica que sigue a continuación.

La última edición de esta misma colección ha salido, en cambio, a lo largo de un gran período de tiempo y es obra de diversos editores agrupados en torno a Hubert y Pohlenz, dando la edición crítica que se esperaba. Con ello llegamos a las más modernas ediciones: como las de Teubner, también las de las Colecciones Loeb y Budé son obra de colaboración de varios editores.

Hemos tomado como base de nuestra traducción la edición de Sieveking (t. II, Leipzig, 1935 [1928[1]]) en aras de una uniformidad con el texto base de la traducción de otros tratados en la Biblioteca Clásica Gredos y porque es una edición que realmente supuso un importante avance en la fijación del texto. Sin embargo, creemos que pesa demasiado sobre Sieveking la obsesión por dar un texto libre de hiatos, en la idea de que Plutarco fue extremadamente escrupuloso en este aspecto, llegando a prescindir, en ocasiones, del texto transmitido.

El *De Iside* es un tratado privilegiado por la atención individualizada que ha recibido en este siglo, iniciada en la edición de Samuel Squire, *De Iside et Osiride* (Cambridge, 1744), con texto y notas textuales del editor, y comentarios de Markland, Baxter y Bentley, y en la de G. Parthey, *Plutarch über Isis und Osiris* (Berlín, 1850), cuyo comentario, a pesar de haber nacido en un momento álgido de los estudios egiptológicos, está, sin embargo, envejecido hoy por los progresos en esta disciplina, pero con aparato crítico, notas y traducción siempre útiles. En la Colección de la Loeb Classical Library el *De Iside* ha sido editado en el vol. V por F. C. Babbitt. Es un texto que, sin excluir algunas sugerencias textuales útiles abunda en conjeturas personales, a veces un tanto aventuradas; su traducción, sin embargo, es ajustada. El libro de Th. Hopfner (1940-1941) no es realmente una edición: en el primer volumen trata el mito, danto el texto griego de los caps. 12-19 y partes de 20-21; añade una traducción sobre la página opuesta y unas pocas notas textuales, y después sigue un largo comentario. En el volumen II, que recibe el título de «Interpretaciones del mito», trata el

resto de la obra; no se da texto griego, pero el volumen se abre con una traducción de los caps. 1-11 y 22-80; el comentario que sigue incluye algunas notas textuales. Es un precedente valioso al de Griffiths, más cuando se apoya en el material literario comparativo en griego y latín que cuando lo hace en las fuentes egipcias, pues no era un egiptólogo y su conocimiento aquí es de segunda mano. Tras la edición de Cilento (1962) en un volumen que comprende además los tres diálogos délficos, que no tiene aparato crítico, cuyo comentario se reduce a notas a pie de página dando paralelos y que tanto en el texto como en la traducción sigue de cerca a Babbitt, Griffiths en 1970 da la edición esperada. En el Prefacio, pág. XV, da cuenta de sus propósitos, generosamente cumplidos en la realización final: en primer lugar, ofrecer una nueva recensión del texto, con una representación más completa de la evidencia de los manuscritos que la que se había logrado hasta ese momento; un estudio especial de las fuentes, que le llevó a algunas nuevas conclusiones, y en la introducción y el amplio comentario ha intentado constantemente poner en relación los datos presentados por Plutarco con la evidencia de los textos egipcios, de los que aporta una riquísima información, críticamente interpretada. Su traducción es muy ajustada y siguen al comenario índices muy útiles. La reciente edición en la Colección Budé (1988) de Froidefond va acompañada de una amplia introducción, en la que, al igual que en las notas, nosotros señalaríamos que, aún sin dejar de lado otros aspectos, se ha insistido en la interpretación filosófico-teológica de Plutarco de la religión de Osiris e Isis. Va acompañada de un detallado índice de nombres propios y de otro de los principales temas. Desde el punto de vista de la fijación del texto, por su nueva recensión de los manuscritos principales ya utilizados por Griffiths, significa la constatación de la acribía de éste, confirmando errores de lectura de Sieveking; en algunas lecturas, sin embargo, se separa de Griffiths (*vid.* la reseña de Schroeder en *Gnomon* 62 [1990], 485-498). En general el texto de ambos es más conservador que el de Sie-

veking. En las notas a pie de página y en la lista de variantes nos referimos a aquellos lugares en los que nos desviamos en nuestra traducción del texto de Sieveking, para aceptar casi siempre el de Griffiths, que en la mayor parte de los casos también es el de Froidefond. Ocasionalmente han hecho suya alguna conjetura de Babbitt.

Después de la traducción latina de Xylander, el tratado *De Iside et Osiride* figura en las versiones parciales o completas de *Moralia* en diversas lenguas: la de Amyot (París, 1618), la de Ricard (París, 1783-1794); la de Philemon Holland (Londres, 1603); Baxter (Londres, 1684); Kaltwasser (Viena-Praga, 1796-1797); Pierron (París, 1847); Bétolaud (1870); Apelt (Leipzig, 1926); no está, sin embargo, entre los tratados traducidos por Diego Gracián al español (Alcalá, 1548; Salamanca, 1571). Hemos confrontado las más recientes traducciones de Meunier (provista de abundantes notas), Babbitt, Cilento, Griffiths, Cavalli, Froidefond y la única existente en nuestra lengua sobre el original griego[79]: la de M. García Valdés en la Editorial Akal.

[79] Suponemos que la traducción al español publicada por la Editorial Glosa, de cuya autoría de forma equívoca se responsabiliza al propio Meunier y para la que no se da fecha de publicación, es la misma versión que la de F. GALLACH PALES (Nueva Biblioteca Filosófica XXXVIII), ed. M. Bruno del Amo, 1930, a la que A. PALAU Y DULCET, *Manual del librero hispano americano*, XIII, Barcelona, 1961, pág. 349, se refiere como «versión hecha sobre la nueva traducción francesa de M. Meunier».

VARIANTES TEXTUALES

	SIEVEKING	NUESTRO TEXTO
351F 5	⟨διὰ⟩ θειώσεως	θειώσεως (codd. Griffiths)
353B 1	ὑπηρέτας	ἡμέρας (codd. Griffiths)
353D 7	οὐδ' ἀπερίεργον	οὐδὲ περίεργον (codd. Griffiths)
354D 10	[ἦν] Benseler	ἦν (codd. Griffiths)
355A 4	δι' ἀϊδιότητα καρδία θυμὸν	δι' ἀϊδιότητος ⟨ἀσπίδι⟩, καρδία (Froidefond)
355D 3	λεγέσθω (Paton)	λέγεται (codd. Griffiths)
355E 9-10	[ὃν Ἀπόλλωνα,] ὃν	ὃν Ἀπόλλωνα (Griffiths)
356C 10	νομίζειν	ὀνομάζειν (codd. Griffiths)
356E 9	[ἐρῶντα]	ἐρῶντα (codd.)
357B 2	τριχῶν ⟨...⟩ Reiske	texto sano (Griffiths, Froidefond)
357E 2	⟨...⟩ τρόπον	πρότερον (Xylander, Froidefond)
358F 2	[ἀπ]αρχὰς	ἀπαρχὰς (codd., Griffiths, Froidefond)
359A 8	Διοχίτην	Θῖν (Froidefond)
359B 5	νιστιτάνην ἄλλως	νησῖδα (Ald. Bas.) τηνάλλως (Froidefond)
359B 9	μηδίθης	μηθίδος (Griffiths, Froidefond)
360E 9	φυγαὶ	φθόροι (Babbitt, Froidefond)
361E 8	πανταχοῦ μὲν ⟨...⟩, ἐν δὲ τοῖς [ὑπὲρ γῆν καὶ]	texto sano (Griffiths, Froidefond) τοῖς (Xylander)

362B 8	χαροπῶς τοὺς μὲν τοῦ Ηπακλέους γενέσθαι θυγάτηρ, ἰσαιακοῦ	Χαροποῦς τῆς μὲν τοῦ ʽΗρακλέους γενέσθαι θυγατρὸς ⟨ὁ Σάραπ⟩ις, Αἰακοῦ (Griffiths)
362D 6	Αἰδοῦς υἱὸν	ὠφελήσιμον (Babbitt)
362D 8	λόγοι ἔχει	λόγοι εἰσὶ (codd. edd.)
363A 5	ἕκτω	⟨τῶ⟩ ἕκτω (Griffiths, Froidefond)
363E 1	ἐπ' αὐτοῦ [Κρόνου]	ἐπὶ τοῦ Νείλου (Griffiths)
365F 7	'Οσίριδος	Ἴσιδος (codd. Griffiths, Froidefond)
368B 10	ἕξ (codd.)	ἑπτὰ (Squire, Griffiths)
368E 3	⟨...⟩ γεννώσης	Γεννώσης ⟨δὲ⟩ τῆς (Griffiths)
369A 3	⟨μόνον⟩	nada (Griffiths, Froidefond)
370D 11-12	πολλάκις, ⟨ἔτι⟩ δ' ʽΑρμονίαν	πολλάκις δ' ʽΑρμονίαν (Griffiths, Froidefond)
371B 11	ὑπεκπήδησιν (Holwerda)	ὑπερπήδησιν (codd., Griffiths, Froidefond)
372A 1	[ὡς] Reiske	⟨καὶ⟩ φῶς (Griffiths, Froidefond)
372A 6	καὶ ⟨ξηρότητα καὶ⟩ αὐχμόν, οἷς φθείρει	καὶ αὐχμόν, ὅς φθείρει (Griffiths, Froidefond)
374B 8	τοῦ αἰτίου	τοῦ ἀγαθοῦ (Markland, Griffiths)
376B 13	ἀπορίαν	ἀπειρίαν (Xylander, Griffiths)
377C 10	μὴ (codd.)	μόνην (Babbitt, Griffiths, Froidefond)
378D 11	'Ισείοις	ὁσίοις (codd. Griffiths)
379B 11	⟨...⟩ ἀλλ'	[ἀλλ'] (codd. Griffiths)
380E 8	αὐτὸς ὁ ᾿Απις ⟨...⟩	⟨καὶ⟩ αὐτὸς ὁ ᾿Απις ⟨καὶ ὁ Μένδης⟩ (Griffiths)
381B 11	ἐπίσταται	ἐπίστανται (Griffiths)
381D 5	πρὸς (Reiske)	περὶ (codd., Griffiths, Froidefond)
384B 1	χρίματι (Paton) (κράματι codd.)	καθάρματι (Griffiths, Froidefond)
384B 2	χρῖμα μαλακτικὸν	⟨ὡς⟩ χρὴ μαλακτικὸν ⟨ὄν⟩ (Griffiths)

BIBLIOGRAFÍA

1. *General sobre Plutarco* (fundamentalmente sobre su pensamiento filosófico-religioso)

D. BABUT, *Plutarque et le stoïcisme,* París, 1969.
H. D. BETZ, *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature,* Leiden, 1975.
F. E. BRENK, *In Mist apparelled. Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives,* Leiden, 1977.
—, «In the light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period». *ANRW,* II, 16.3, 2117 y ss.
R. M. JONES, *The Platonism of Plutarch,* Wisconsin, 1916.
B. LATZARUS, *Les idées religieuses de Plutarque,* París, 1920.
J. OAKESMITH, *The Religion of Plutarch,* Londres, 1902.
D. A. RUSSELL, *Plutarch,* Londres, 1973.
G. SOURY, *La démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique,* París, 1942.
Y. VERNIÈRE, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque,* París, 1977.
R. VOLKMANN, *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaironaia,* I, Berlín, 1869.
K. ZIEGLER, *Plutarchos von Chaironeia,* Stuttgart, 1949 = *Plutarco* [trad. it. de M. R. ZANCAN RINALDINI], Brescia, 1965.
—, *Plutarch über Gott und Vorsehung, Dämonen und Weissagung,* Zúrich, 1952.

2. *Estudios particulares sobre el tratado*

J. ALVAR, «Isis y Osiris Daímones (Plut., *De Iside*, 360 D)», *Héroes, semidioses y daímones*, J. ALVAR *et alii* (eds.), Madrid, 1992, págs. 245-263.

H. D. BETZ, «Ein seltsames mysterientheologisches System bei Plutarch», *Ex Orbe Religionum. Studia G. Widengren oblata*, Leiden, 1972, págs. 347-354.

A. BORGHINI, «La presenza del mito come struttura formale nel *De Iside et Osiride:* trasversalità paradigmatiche e operazioni metasistematiche», *Strutture Formali dei Moralia di Plutarco. Atti del III Convegno Plutarcheo della IPS italiana*, G. D'IPPOLITO, I. GALLO (eds.), Nápoles, 1991, págs. 121-143.

E. CALDERÓN DORDA, «La astronomía en el tratado *De Iside* de Plutarco», *Aspectos Formales de la Obra de Plutarco (IV Simposio Español sobre Plutarco*, Salamanca, 1994), J. A. FERNÁNDEZ DELGADO, F. PORDOMINGO (eds.) (en prensa).

G. CASADIO, «Strategia delle citazioni nel *De Iside et Osiride:* un platonico greco di fronte a una cultura religiosa 'altra'», *Strutture Formali...*, págs. 257-271.

S. M. CHIODI, «L'uso del riferimento mitologico nella filosofia del *De Iside et Osiride, Strutture formali...*, págs. 145-150.

—, «Demiurgia e Ierogamia nel *De Iside* plutarcheo: un' eségesi platonica del mito egiziano», *Studi e materiali di storia delle religioni* N. S. X, 1 (1986), 33-51.

P. FRISCH, *De compositione libri Plutarchei qui inscribitur perì Ísidos kaì Osíridos*, Gotinga, 1907 (Tesis Doctoral).

CH. FROIDEFOND, «Notes critiques sur quelques passages du *De Iside et Osiride* de Plutarque», *Rev. Ét. Gr.* 85 (1972), 63-71.

—, «Études critiques sur le traité *Isis et Osiris* de Plutarque, I», *Rev. Ét. Gr.* 91 (1978), 340-357; «II», *Rev. Ét. Gr.* 92 (1979), 99-112.

J. HANI, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, París, 1976.

—, «Plutarque en face du dualisme iranien», *Rev. Ét. Gr.* 77 (1964), 489-525.

—, «La mort du Grand Pan», *Actes du VIIIe Congrès de l'Association Guillaume Budé*, París, 1969, págs. 511-519.

M. MARCOVICH, «Hades as Benefactor: Plutarch *De Iside* 362D», *Cl. Phil.* 69 (1974), 287-288.
G. NACHTERGAEL, «La chevelure d'Isis», *Ant. Class.* 50 (1981), 584-606.
L. PARMENTIER, *Recherches sur le traité d'Isis et d'Osiris de Plutarque*, Mémoires de l'Académie de la Belgique. Cl. de Lettres, II, 11, Bruselas, 1913.
A. PÉREZ LARGACHA, «El mito de Isis y Osiris en Plutarco», *Estudios sobre Plutarco: Obra y tradición (Actas del I Symposion español sobre Plutarco),* A. PÉREZ JIMÉNEZ, G. DEL CERRO CALDERÓN (eds.), Málaga, 1990, págs. 195-201.
M. E. D. PHILLIPS, «Plutarque interprète de Zoroastre», *Actes du VIII[e] Congrès de l'Association Guillaume Budé,* París, 1969, págs. 506-511.
G. PICCALUGA, «Plutarco, *De Is.* 6. Il vino nella religione dell' antico Egitto», *Studi e materiali per la storia delle religioni* 37 (1966), 47-60.
B. T. RILEY, *Plutarch's Treatement of the Isis-Osiris Cult in his De Iside et Osiride,* Boston, 1940.

3. *Religión y cultura egipcia* (algunos títulos de los que hemos hecho especial uso)

A. BARUCQ, F. DAUMAS, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne,* París, 1980.
M. B. DE BOER, T. A. EDRIDGE, *Hommages à Maarten J. Vermaseren,* I-III, Leiden, 1978.
H. BONNET, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte,* Berlín, 1952.
J. H. BREASTED, *Ancient Records of Egypt. Historical Documents from the earliest Times to the Persian Conquest,* I-V, Nueva York, 1962 (= 1906).
M. BUNSON, *The Encyclopedia of ancient Egypt,* Nueva York-Oxford, 1991.
J. ÇERNY, *Ancient Egyptian Religion,* Londres, 1952.
F. DAUMAS, *Les dieux de l'Égypte,* París, 1965.
A. ERMAN, *Die Religion der Ägypter,* Berlín, 1934.
A. ERMAN, A. M. BLACKMAN, *The ancient Egyptians. A Sourcebook of their Writings,* Nueva York, 1966.

R. O. FAULKNER, *The Ancient Egypt Pyramid Texts,* Oxford, 1969.
A. H. GARDINER, *Egyptian Grammar: Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs,* 3.ª ed., Oxford, 1957.
J. G. GRIFFITHS, *The Origins of Osiris and his Cult,* Leiden, 1980.
—, *Atlantis and Egypt with other selected Essays,* Cardiff, 1991.
M. HEERMA VAN VOSS *et alii* (eds.), *Studies in Egyptian Religion dedicated to Professor J. Zandee,* Leiden, 1982.
W. HELCK, E. OTTO, *Kleines Wörterbuch der Ägyptologie,* Wiesbaden, 1970.
M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature,* I-III, Berkeley-Los Ángeles, 1973-1980.
R. LÖWIT, *Lexikon der ägyptischen Kultur,* Wiesbaden, 1960.
M. LURKER, *The gods and symbols of ancient Egypt,* Londres, 1980 (1974[1]).
S. MORENZ, *La religion égyptienne. Essai d'interprétation,* París, 1962.
J. PADRÓ, «La transcripción castellana de los nombres propios egipcios», *Aula Orient.* 5 (1987), 107-124.
G. POSENER, S. SAUNERON, J. YOYOTTE, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne,* París, 1988.
W. K. SIMPSON, *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions and Poetry,* N. Haven-Londres, 1972.
J. VANDIER, *La religion égyptienne,* París, 1949.
M. J. VERMASEREN (ed.), *Studies in Hellenistic Religions,* Leiden, 1979.
—, (Dir.), «Études preliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain» (serie de 113 títulos), Leiden, Ed. Brill, 1961-1990. [Muchos de los títulos tratan de la religión egipcia; con dos de ellos se abre y cierra la serie. Se citarán oportunamente en las notas].

4. *Ediciones, comentarios y traducciones*
(selección en orden cronológico)

A. MANUTIUS, D. DUCAS, *Moralia,* Venecia, 1509.
G. XYLANDER, *Moralia,* Basilea, 1574.
H. STHEPHANUS, *Plutarchi Opera Omnia,* París, 1572.
J. AMYOT, *Les oeuvres morales de Plutarque,* París, 1572.

H. STHEPHANUS, *Plutarchi Opera Omnia,* Francfort, 1599.

PH. HOLLAND, *Moralia,* Londres, 1603.

W. BAXTER, *Moralia,* Londres, 1684.

S. SQUIRE, *De Iside et Osiride,* Cambridge, 1744.

J. J. REISKE, *Plutarchi Opera omnia,* Leipzig, 1774-1782 [el *De Iside* en vol VII].

D. RICARD, *Oeuvres morales de Plutarque,* París, 1783-1792.

J. F. S. KALTWASSER, *Plutarchs moralisch-philosophische Werke,* Viena-Praga, 1796-1797 [el *De Iside* en vol. III].

D. WYTTENBACH, *Plutarchi Chaeronensis Moralia,* Oxford, 1796 [el *De Iside* en vol. II]; el vol. VIII es un léxico publicado aparte en Leipzig en 1843 (reimpr. Hildesheim, 1962).

J. G. HUTTEN, *Moralia,* VII-XIV, Tubinga, 1796-1805.

F. DÜBNER, *Plutarchi Chaeronensis Moralia,* III-IV, París, 1839-1841.

G. PARTHEY, *Plutarch über Isis und Osiris,* Berlín, 1850.

G. N. BERNARDAKIS, *Moralia,* I-VII, Leipzig, 1888-1896.

M. MEUNIER, *Plutarque. Isis et Osiris,* París, 1924.

O. APELT, *Plutarch. Moralische Schriften,* Leipzig, 1926-1927.

W. NACHSTÄDT, W. SIEVEKING, J. B. TITCHENER, *Plutarchus. Moralia,* II, Leipzig, 1971 (= 1935).

F. C. BABBITT, *Plutarch's Moralia,* V, Londres-Cambridge Mass., 1936.

TH. HOPFNER, *Plutarch über Isis und Osiris,* I-II, Praga, 1940-1941.

V. CILENTO, *Plutarco: Diatriba Isiaca e Dialoghi Delfici,* Florencia, 1962.

J. G. GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside et Osiride,* University of Wales Press, 1970.

M. CAVALLI, *Plutarco. Iside e Osiride,* Milán, 1985.

M. G. VALDÉS, *Plutarco. Obras morales y de costumbres,* Madrid, 1987.

CH. FROIDEFOND, *Plutarque. Oeuvres Morales* V, 2[e] Partie, *Isis et Osiris,* París, 1988.

ISIS Y OSIRIS[1]

1. Todo lo bueno, Clea[2], es preciso que los hombres sensatos se lo pidan a los dioses, pero especialmente suplicamos obtener de ellos en nuestra búsqueda, en la medida en que es posible para los hombres, el conocimiento de su naturaleza; puesto que nada hay más importante de obtener para un hombre, ni más venerable de conceder para la divinidad, que la 351C D

---

[1] El título con el que figura en la mayor parte de los manuscritos es *Perì Ísidos kaì Osíridos*; en el *Catálogo de Lamprias*, 118, con el de *Perì toû kat' Ísin lógou kaì Sárapin*, es decir, relato sobre Isis y Serapis; pero sin duda Osiris, más que Serapis, es el tema principal. Incluso, aunque Isis es nombrada en primer lugar en todas las variantes del título, el predominio de Osiris es claro y ello en marcado contraste con la mayor importancia de Isis en el culto de la época imperial.

[2] Clea, no sólo aquí sino en otros lugares del tratado (3, 352C; 35, 364E), es interpelada por su nombre y su presencia se deja sentir, al dirigirse a ella en segunda persona, en 2, 351E; 11, 355B-D; 20, 358E-F. Ello está en estrecha relación con la forma del tratado *(vid.* Introd.., pág. 43). Su iniciación en los misterios de Osiris es explícitamente mencionada en 35, 364E e incluso su sacerdocio en los cultos de Isis ha sido deducido de 2, 351E *(therapeúeis)* y 3, 352C, aunque la interpretación no deja de ser discutible. Sí, en cambio, parece estar fuera de duda su sacerdocio en el culto de Dioniso en Delfos: en 35, 364E la presenta como «jefa de las Tíades» A ella le dedica Plutarco el *Mulierum virtutes (Mor.* 242E), donde se alude a la larga conversación filosófica que sostuvieron cuando Leóntide, su madre o su hermana, murió.

Sobre la posible identificación de Clea *vid.* Introd., pág. 44.

verdad. Las demás cosas que los hombres necesitan, la divinidad se las concede, pero de la inteligencia y la comprensión sólo los deja participar, al tenerlas y usar de ellas como propiedad particular. Pues no por la plata y el oro es bienaventurado lo divino ni por los truenos y rayos es fuerte, sino por el conocimiento y la comprensión, y, Homero al expresar, entre todo lo que ha dicho respecto a los dioses, esto de la manera más bella:

Con certeza, de ambos común era el linaje y una sola la pa-
[tria,
pero Zeus había nacido primero y era el que más sabía[3],

mostró que la hegemonía de Zeus es más augusta porque es
E más antigua en conocimiento y sabiduría. Pienso también que la dicha de la vida eterna, que es la suerte de la divinidad, radica en que los acontecimientos no escapan a su conocimiento; eliminado el conocimiento y comprensión de la existencia, la inmortalidad no sería vida sino mero transcurrir del tiempo.

2. Por ello, deseo de divinidad es el afán de la verdad, especialmente la que se refiere a los dioses, al tener el aprendizaje y la búsqueda como una adquisición de lo sagrado, tarea más santa que toda purificación y servicio de templo y no menos grata a esta diosa a la que tú sirves, por ser una diosa excepcionalmente sabia y amante de la sabiduría, conviniéndole de manera especial el saber y el conocimiento[4], como su

---

[3] *Ilíada* XIII 354-355: se trata de una comparación entre Zeus y Posidón; en la concepción griega, la noción de la superioridad se deduce de la de anterioridad, y en PLATÓN en particular *(Leyes* 752e y PÓLUX II 12).

[4] Hay evidencia en himnos y otros documentos, egipcios y griegos, de Isis como una diosa sabia y de que su culto invitaba al conocimiento de la verdad: *vid.* HOPFNER, *Plutarch über Isis...* II, pág. 55; GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...*, pág. 256.

nombre al menos parece indicar. Pues griego es el nombre de F
Isis y también el de Tifón[5], que es enemigo de la diosa y está cegado por la ignorancia y el engaño, y que dispersa y destruye la Palabra sagrada que la diosa reúne, ordena y entrega a los iniciados[6]; pues la consagración, con un continuo régimen de vida austero y privación de muchos alimentos y de los placeres de Afrodita, refrena la intemperancia y la incli- 352A
nación al placer y acostumbra a soportar los duros y rigurosos servicios en los templos, el fin de los cuales es el conocimiento del Ser primero, del Señor, del Inteligible, a quien la diosa invita a buscar como si estuviera y conviviera junto a

[5] Para Plutarco algunos de los nombres de deidades egipcias podrían ser etimológicamente explicados como griegos, así el nombre de Isis, que en un capítulo donde es elogiada por su sabiduría parece ponerlo en relación con formas como *ísmen* o *eísomai* de *oîda*; cf. al final del capítulo la explicación del nombre de su capilla, *Iseîon*, como derivado de *eisómenon*. Pero el nombre es claramente egipcio: cf. GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside*..., pág. 258; BONNET, *Reallex*..., pág. 326.

La explicacion etimológica, en cambio, en el caso de Tifón, es correcta: Tifón es el nombre de un dios griego identificado con el dios egipcio Seth; la equivalencia es testimoniada explícitamente en 41, 367D y tiene como precedentes a ESQUILO, *Suplicantes*, 559-560, y FERÉCIDES DE SIROS (H. DIELS, W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 5.ª ed., Berlín, 1934, 7 B 4). Quizá aquí Plutarco, con esta afirmación de que Tifón es un nombre griego, está buscando que la explicación arroje luz sobre la naturaleza del dios egipcio: Tifón es el viento del desierto que lucha contra la acción fecundante y benéfica del Nilo. La derivación de Plutarco de Tifón es a partir de *tetýphōmai* «estar cegado», «estar loco», perfecto pasivo de *typhóō*. La etimología popular lo asocia con el emparentado *týphō* «producir humo». Las razones para la identificación de Seth y Tifón parecen claras: ambos eran protagonistas en la guerra contra el orden establecido entre los dioses, Tifón oponiéndose a Zeus y Seth a Horus. Sobre las «etimologías» del *De Iside* cf. 375E-F y *passim*. *Vid.* Introd., pág. 30.

[6] La misma expresión (con los verbos *diaspáō* «dispersar» y *aphanízō* «destruir») es usada en 54, 373A de lo que Tifón hace al cuerpo de Osiris. REITZENSTEIN, *Hell. Myst*, pág. 29, n. 1, considera que es Osiris mismo lo significado por *lógos*. Pero en ninguna otra aparición el nombre aparece calificado por este adjetivo: *hieròs lógos* usualmente significa «relato o doctrina religiosa».

ella y con ella. También el nombre de su templo delata claramente conocimiento y comprensión de la realidad; pues se llama Iseo[7] en la idea de que conoceremos la realidad si con razón y piadosamente nos acercamos a los templos de la diosa.

3. Además, muchos han contado que ella era hija de Hermes, otros muchos que de Prometeo, por considerar al segundo, descubridor de la sabiduría y de la previsión, y a Hermes inventor de la gramática y de la música[8]. Por lo cual, también a la primera de las Musas, en Hermópolis la llaman
B Isis al mismo tiempo que Justicia[9], por ser sabia, como ha quedado dicho[10], y desvelar los divinos misterios a quienes verdadera y justamente son llamados «portadores de los vasos sagrados» (*hieraphóroi*) y «conservadores de los vestidos sagrados» (*hierostóloi*)[11]; éstos son los que llevan en su al-

[7] Sobre la falsa etimología del nombre del templo *vid. supra* n. 5. Se sigue aquí la costumbre griega de nombrar los templos a partir de los dioses en ellos venerados: Erecteo, Hereo, Hestieo, etc.

[8] En la tradición egipcia antigua, en el sistema primitivo de Heliópolis, Isis es hija de Geb, pero aquí aparece como hija de Hermes y en el cap. 12 como hija de Thoth, dios de la sabiduría, al que es asimilado Hermes. La filiación de Isis a partir de Hermes-Thoth surge posiblemente de la asociación de aquella con la sabiduría y conoció un gran favor sobre todo en el área greco-egipcia, estando especialmente bien atestiguada en los papiros mágicos: *vid.* HANI, *La rel. égyp...*, pág. 39; GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...*, pág. 263.

Para la paternidad de Prometeo, mas difícil de explicar, cf. *infra* 37, 365F; quizá detrás de este nombre está el de algún dios egipcio.

[9] La ciudad de Hermópolis aquí referida es la del Alto Egipto, que era centro del culto de Thoth. Un grupo de nueve, tal como las Musas, invita a comparación con las Enéadas egipcias, de las cuales había muchas variedades locales. Posiblemente la de Hermópolis incluía en primer término una Isis-Ma'at (Isis-Justicia).

[10] *Supra*, 2, 351.

[11] Los *hieraphóroi* eran probablemente superintendentes del culto que supervisaban, entre otras cosas, el acarreo de los objetos sagrados. La palabra egipcia equivalente a «portador» era usada a menudo en títulos cultuales, pero no se conoce un paralelo exacto. Los *hierostóloi* (en 39, 366 F usa el término *stolistaí)*, como la mayor parte de las fuentes sugieren, vestían y adornaban las

ma, como en una cesta, la Palabra sagrada sobre los dioses, limpia de toda superstición e indiscreción y los que la protegen, insinuando las obscuridades y sombras así como lo evidente y luminoso de su concepción respecto a los dioses, cual se hace incluso evidente respecto al vestido sagrado [12]. Por eso, también, el hecho de que los difuntos, adoradores de Isis, sean adornados con éstos es símbolo de que esta palabra está con ellos y de que en posesión de ésta y de ninguna otra cosa marchan allí; pues ni el dejarse crecer la barba, Clea, ni el llevar un C
manto raído hace filósofos [13], ni isíacos el vestirse de lino e ir rasurados [14]; sino que el verdadero isíaco es el que, cuando legítimamente recibe, según la tradición, lo que se muestra y realiza respecto a estos dioses, busca e investiga racionalmente la verdad que hay en estos rituales.

4. A la mayor parte de la gente le pasa desapercibido esto, que es de lo más común y más banal: por qué los sacerdo-

---

estatuas de los dioses, colocando los vestidos sagrados y otros objetos rituales, de nuevo, en el *stolistérion*, aunque, según CLEMENTE DE ALEJANDRIA *(Strom.* VI 4, 36, 2), conocían «todas las instrucciones» y además se encargaban de escoger y sellar las terneras para los sacrificios. Es un título cultual testimoniado en otros lugares y su importancia es evidenciada en el hecho de que uno de ellos podía ser representante de un *prophḗtēs*, la clase más alta del sacerdocio.

[12] Este carácter de los vestidos sagrados de Isis es descrito en el cap. 77, 382C.

[13] Era costumbre de los antiguos filósofos llevar barba y un manto raído. Sólo durante y después del reinado de Alejandro Magno los griegos perdieron la costumbre de llevar barba, siguiendo en su lugar los hábitos de Egipto y Asia, aunque los filósofos tendieron a preservar la barba casi como una marca de su profesión.

[14] En Egipto todo el mundo usaba lino y se afeitaba la cabeza, pero, excepto los sacerdotes y los esclavos, sobre las cabezas afeitadas llevaban pelucas de cabello humano o fibras artificiales. Aquí se trata no de sacerdotes —aunque Plutarco se refiere con la palabra *isiakós* generalmente a ellos— sino de iniciados en el culto de Isis, para lo que hay un testimonio en APULEYO, *El Asno de Oro*, XI 10. Quizá la regla sacerdotal fue aplicada más tarde a los iniciados.

tes se despojan de sus pelos y llevan vestidos de lino [15]. Hay quien no se preocupa en absoluto de tener un conocimiento sobre estas cosas, otros dicen que se abstienen de la lana así como de la carne por veneración hacia las ovejas, y que se afei-
D tan la cabeza en señal de duelo y que llevan vestidos de lino a causa del color que, semejante al azul celeste que rodea el mundo, el lino presenta cuando está en flor. Pero, la verdadera y única causa de todo está en lo que dice Platón: «Lo puro no es lícito tocarlo con lo no puro» [16]; los residuos de los alimentos y el excremento no son ni santos ni puros; y de los residuos nacen y se desarrollan la lana, la barba, los pelos y las uñas. Sería, pues, ridículo que se despojaran de sus pelos en las purificaciones, afeitando y alisando por igual todo su cuerpo, y, en cambio, se pusieran y llevaran los de los animales; pues
E también es preciso creer que Hesíodo, cuando dice:

no cortar del de cinco ramas, en el espléndido banquete de los dioses, lo seco de lo verde con refulgente hierro [17],

enseña que es preciso tomar parte en la fiesta religiosa estando libres de tales impurezas, para no tener que realizar durante las propias ceremonias sagradas la purificación y despojo de la materia superflua. En cambio, el lino nace de la tierra inmortal y produce un fruto comestible [18], y proporciona vestido simple y limpio y no pesado para lo que protege, ade-

---

[15] Esta doble costumbre de los sacerdotes egipcios es referida por HERÓDOTO, II, 37.

[16] *Fedón* 67 b.

[17] *Trabajos y Días* 742-743: en este célebre *kenning*,«el de cinco ramas», es fácil reconocer la mano. La prohibición se refiere a cortarse las uñas en la mesa. JÁMBLICO, *Adhort. ad Phil.* 21, dice que los pitagóricos también observaban el precepto de no cortarse las uñas durante el sacrificio.

[18] Los egipcios usaban para cocinar el aceite de linaza, quizá ya desde fecha temprana. En TUCÍD., IV 26, 8, se dice que los espartanos usaron como alimento semillas de lino trituradas en el sitio de Esfacteria.

cuado para toda estación y el menos propenso a la polilla, según dicen; sobre esto hablo en otra parte[19].

5. Los sacerdotes aborrecen la naturaleza de lo superfluo hasta tal punto que no solamente rechazan la mayor parte de las legumbres, y, entre las carnes, la de cordero y la de cerdo por producir gran cantidad de desechos, sino que también suprimen la sal de las comidas en los períodos de vida santa, alegando, entre otras razones más, también la de que, al estimular el apetito, los hace más proclives a la bebida y a la comida[20]. Pues el considerar la sal impura, como Aristágoras decía[21], a causa de que muchos pequeños animales mueren apresados dentro cuando cristaliza, es de ingenuos. Dicen también que abrevan a Apis[22] en un manantial privado y que lo alejan completamente del Nilo no porque crean que el agua es impura a causa del cocodrilo, como algunos piensan (pues

F (beside "5. Los sacerdotes aborrecen…"); 353A (beside "apresados dentro cuando cristaliza…")

---

[19] *Aet. Rom.* 95, *Quaest. conv.* II 9 *(Mor.* 286E, 642C).

[20] Respecto a la abstención de las legumbres por parte de los sacerdotes está el testimonio de HERÓDOTO, II 37, aunque en documentos egipcios se habla de su producción e incluso de que eran ofrecidas habas al dios Nilo. La evidencia egipcia, igualmente, no confirma la noticia de HERÓDOTO, II 42 de que los tebanos y adoradores del Zeus tebano se abstenían de carne de cordero. Tampoco una prohibición del cerdo está explícitamente testimoniada.

La abstención de los sacerdotes de la sal, llamada «la espuma de Tifón» en 32, 363E, en períodos de purificación, es además mencionada en *Quaest. conv.* V 10, 1 *(Mor.* 684F).

[21] Aristágoras de Mileto, historiador del s. IV a. C. (JACOBY, *Die Fr. d. gr. Hist.* III C, 608 F 7).

[22] El culto del buey Apis en Menfis está atestiguado tan tempranamente como la I Dinastía (c. 3000 a.C.). En el curso de los siglos, la imagen inicial del animal procreador, símbolo de la fecundidad, se enriqueció con numerosos rasgos: de Ra le viene el disco solar que lleva entre los cuernos; enseguida Apis se fusiona con Osiris y la amalgama da origen a una divinidad funeraria. Desde entonces la muerte del toro adquiere una importancia considerable como fiesta de muerte y resurrección, de duelo y de alegría: *vid.* BONNET, *Reallex...*, págs. 46 y ss.; G. POSENER, J. SAUNERON, J. YOYOTTE (eds.), *Dict. de la civ. égyp...*, s. v. *Apis*.

nada es tan venerable para los egipcios como el Nilo), sino porque el beber agua del Nilo parece que engorda y causa una excesiva obesidad; y no quieren que Apis esté así, ni ellos mismos, sino que sus cuerpos sean envoltura ágil y ligera de sus almas y que no opriman ni aplasten lo divino por la presión y gravidez de lo mortal.

6. Los servidores del dios en Heliópolis no llevan en ab-
B soluto vino al templo, en la idea de que no es conveniente que por el día beban a la vista de su señor y rey[23]. Los demás lo beben, pero poco. Y tienen muchos períodos de purificación en abstinencia de él, en los que pasan el tiempo filosofando, aprendiendo y enseñando las cosas divinas. Incluso los reyes bebían una medida fijada en los Escritos sagrados, como Hecateo[24] ha contado, por ser sacerdotes; comenzaron a beber con Psamético[25], pero antes no bebían vino ni lo usaban en

[23] DIÓG. LAERC., VIII 19, dice que Pitágoras no probaba el vino por el día y en JÁMBLICO, *Vit. Pyth.* 97-98, se dice que los pitagóricos practicaban la misma restricción. La fuente, pues, parece ser pitagórica, aunque quizá la regla pitagórica se originó en Egipto.

La referencia es a los sacerdotes de Ra, el dios solar honrado en Heliópolis, ciudad del Bajo Egipto, situada en la parte este de la rama pelusíaca del Nilo en el Delta, y con *hoi álloi* «los demás» del comienzo de la siguiente frase se alude a sacerdotes de otros cultos: cf. HERÓDOTO, II 37, que dice que se daba vino a los sacerdotes. Cf. G. PICCALUGA, «Plutarco, De Is. 6. Il vino nella religione dell'antico Egitto», *Studi e materiali per la storia delle religioni* 37 (1966), 47-60.

[24] Probablemente Hecateo de Abdera, historiador, que visitó Egipto durante el reinado de Ptolomeo I (Soter), a comienzos del s. III a. C. Sus *Aigyptiaká* más que una historia de Egipto son, en palabras de JACOBY, una «historia filosófica»: *Die Fr. d. gr. Hist.* III A, 264 F 5; DIELS, KRANZ, *Die Fr. d. Vors.* II, 73 B 6-13 a.

[25] Posiblemente el primero y también el más famoso de los tres faraones con este nombre, fundador de la XXVI Dinastía o Dinastía saítica. Plutarco parece hacerse eco aquí de una tradición etiológica respecto al nombre (Psamético [egipcio *Psmtk*] «hombre del recipiente para mezclar», es decir «el que cata el vino» o «el que bebe mucho»), pues los reyes ciertamente bebieron vino antes de este tiempo ya que han aparecido jarras en sus tumbas.

las libaciones como algo grato a los dioses, sino como la sangre de los que en otro tiempo pelearon contra los dioses[26], de los que, al caer y mezclarse con la tierra, piensan que nacieron las viñas; que por esta razón también la embriaguez produce C
alucinados y dementes, porque ciertamente están llenos de la sangre de sus antepasados. Esto es lo que Eudoxo, en el libro segundo de su *Vuelta a la Tierra*[27], dice que es contado así por los sacerdotes.

7. De los peces marinos, todos se abstienen no de todos sino de algunos, como los oxirrinquitas de los cogidos con anzuelo; pues, como veneran al pez oxirrinco, temen que alguna vez el anzuelo no esté puro, por haber caído en él un oxirrinco; y los sienitas del pagro; pues creen que aparece cuando el Nilo se desborda y les anuncia para su gozo la crecida, siendo visto como mensajero[28]. Los sacerdotes se abs- D

[26] Aunque ocasionalmente el vino es tratado con simbolismo *sethiano* una equivalencia expresa del vino con la sangre de Seth y sus seguidores no aparece en otra parte. Que los enemigos de los dioses se convirtieran en viñas no parece responder a una tradición egipcia. Puede derivar de las leyendas griegas concernientes a los Gigantes que pelearon contra Dioniso.

[27] Fr. 300 LASSERRE *(Die Fr. d. Eudox. v. Knid.)*: Eudoxo de Cnido, famoso astrónomo de la primera mitad del s. IV a. C., según DIÓG. LAERC., VIII 87 vivió en Egipto durante un año y cuatro meses y en VIII 89 se dice que algunos establecen que Eudoxo tradujo una obra *(Diálogos de los perros)* del egipcio al griego.

[28] Estos peces son de río, en contra de la aserción del comienzo del capítulo: cf. ELIANO, *Nat. de los anim.* X 46. Plutarco vuelve a este tema, pero considerando estos peces, o el pescado en general, como seres abominables, en 18, 358B y 32, 363F. Otros testimonios dan soporte a su punto de vista de que los egipcios mostraban ambigüedad en su actitud hacia el pescado y que la práctica local variaba. El pescado no era usado en ofrendas a los muertos o a los dioses. El oxirrinco («el de afilado hocico»), el pagro y otros peces eran venerados desde la más alta antigüedad en Egipto, pero también relacionados con Seth se convierten en objeto de execración. Como señala FROIDEFOND, *Plutarque. Isis et Osiris*, pág. 258, n. 6: «Plutarco era completamente consciente, sobre un plano más general, de la ambivalencia de lo sagrado».

Oxirrinco es una ciudad del Egipto Medio, capital del nomo arsinoíta en el

tienen de todos[29]; y, el noveno día del primer mes[30], cuando todos los demás egipcios toman pescado asado delante de la puerta de casa, los sacerdotes no lo prueban, sino que queman completamente los peces delante de las puertas por dos razones; de ellas, la que es sagrada y extraordinaria enseguida la retomaré[31], pues está de acuerdo con las santas doctrinas filosóficas respecto a Osiris y Tifón; la otra, obvia y banal, la de declarar el pescado alimento ni necesario ni exquisito[32], tiene por testigo a Homero, que ni a los feacios, refinados, ni a los itacenses, hombres isleños, hace comer pescado, ni a los compañeros de Ulises en tan gran travesía y en medio del mar, antes de llegar a una extrema necesidad[33]. En fin, consideran
E al mar extraño[34] y fuera de los confines del mundo, del que

Imperio Romano y célebre lugar porque las excavaciones allí realizadas han devuelto gran cantidad de papiros de época helenística y romana. Siene (hoy Asuán) está próxima a la primera catarata.

[29] Los sacerdotes egipcios, dice HERÓDOTO, II 37, no comían pescado. Cf. PORF., *Sobre la abstinencia* IV 7. Según PORF., *Vida de Pit.* 98, los pitagóricos rara vez comían pescado, absteniéndose por completo de algún tipo.

[30] Es el 9 del mes *Thoth* (6 de septiembre). Plutarco parece estar dando las fechas por el calendario alejandrino. Sobre los calendarios *vid.* Introd. pág. 22.

Es improbable, en opinión de Griffiths, que un festival tal existiera a lo largo de Egipto *(Plutarch's De Iside...*, pág 279). El comer pescado probablemente implicaría la idea de consumir un enemigo derrotado (por ejemplo Seth), más que una comida sacramental; el ser quemado por los sacerdotes implicaría su total destrucción y presentación como una ofrenda quemada a dioses tales como Horus u Osiris. En el *Calendario del Cairo* (A. EL-MOHSEN BAKIR, *The Cairo Calendar* No. 86637, El Cairo, 1966; *recto* 1) varios tipos de pescado están prohibidos en el primer mes. Todavía hoy en su festival de primavera, Sham el Nassim, los egipcios comen pescado salado a la puerta de su casa.

[31] *Infra* 32, 363D ss.

[32] *Vid. Quaest. Conv.* IV 4, donde Plutarco se pregunta si el mar ofrece manjares más delicados que los producidos por la tierra.

[33] *Odisea* IV 368 ss.; XII 331 ss.

[34] Los egipcios, dice PLUTARCO, *Quaest. conv.* VIII 8, sienten horror por el mar, considerándolo elemento extraño y hostil a la naturaleza del hombre. El principio generador y húmero era para ellos el Nilo; el agua del mar no era considerada sino un residuo salado, de la misma categoría que el agua salobre del desierto o de Tifón.

no es parte ni elemento, sino como un residuo corrompido y malsano.

8. Ningún elemento irracional ni fabuloso ni inspirado por la superstición, como algunos creen, ha sido introducido en sus ritos, sino lo que tiene motivaciones éticas y de tipo práctico y lo que no está desprovisto de refinamiento histórico o de la ciencia natural, como lo que se refiere a la cebolla[35]. Pues, lo de que Dictis, hijo de leche de Isis, cayó al río y pereció***[36] cuando intentaba coger cebollas, es extremadamente increíble; los sacerdotes se abstienen religiosamente y abominan también de la cebolla, evitándola, porque ésta es la única plan- F
ta que crece y florece al menguar la luna. Y no conviene ni a los que ayunan ni a los que celebran una fiesta religiosa, a unos porque les produce sed y a los otros porque los hace llorar cuando la llevan a la boca. Del mismo modo, también consideran a la cerda un animal impuro; pues se cree que se aparea especialmente al menguar la luna y que los cuerpos de los que

[35] Las cebollas se cultivaban y se comían en los tiempos faraónicos. Plutarco parece ser el único en decir que los sacerdotes abominaban de ellas. Noticias contradictorias sobre veneración y abominación probablemente surgen de actitudes opuestas de comunidades contiguas. Su vinculación a diversos ritos está bien atestiguada.

[36] Casi todos los editores señalan en este lugar una pequeña laguna. Griffiths considera el texto transmitido sano, interpretando *ou* no como el final de un término que ha caído sino como la negación: «because he failed to grasp a dump of onions». Froidefond, como resto de un nombre corrupto, lo secluye.

La historia de Plutarco sobre Dictis parece pertenecer al ciclo de mitos del Delta, en los que Isis guarda a Horus de las maquinaciones de Seth. Además de a Horus, Isis protege a otros niños: Dictis, Apis, Anubis. Dictis ha sido conectado con Tammuz, «Señor de la red», sumerio-babilonio. Dictis puede ser así explicado etimológicamente *(díktyon* «red» en griego). De Tammuz un himno dice: «vive entre las cebollas, se llena de cebollas». En Palestina Tammuz es Adonis, de ahí el Palestino de Plutarco; en Biblos tendría una forma local y Plutarco (cap. 15) lo hace hijo de Malcandro y Astarté: *vid.* EISLER, «Diktys von Byblos und die Zwiebeln», *Orientalistische Literaturzeitung* 39 (1936), 720-726.

beben su leche se cubren de lepra y de violentas erupciones[37].
354A Pero la explicación que ellos dan de que sacrifican, una sola vez, en luna llena, un cerdo y lo comen[38] —porque Tifón persiguiendo un cerdo en luna llena encontró el ataúd de madera en el que yacía el cuerpo de Osiris y lo diseminó en trozos[39]—, no todos la aceptan, por considerarla, como a otras muchas, una deformación tardía de la tradición.

La molicie, la prodigalidad y el placer, dicen que los antiguos hasta tal punto los rechazaron que erigieron en Tebas, en el templo, una estela con maldiciones grabadas contra el rey Minis[40], que fue el primero que apartó a los egipcios de un régimen de vida frugal, parco y simple. Se dice también que
B Tecnactis, el padre de Bocoris[41], cuando dirigía una expedición

---

[37] Cf. *Mor.* 670F; ELIANO, *Nat. de los anim.* X 16, a partir de Manetón.

[38] HANI, *La rel. égyp...*, págs. 369-370, sitúa esta ceremonia el 15 de *Pachôn* (10 de mayo).

[39] Cf. *infra* 18, 357F-358A, donde, sin embargo, la persecución del cerdo por Tifón no es mencionada. En los textos egipcios Seth aparece frecuentemente bajo la forma de un puerco. Sobre la ofrenda sacrificial del mismo, cf. HERÓDOTO, II 47-48 y MANETÓN (fr. 81 WADDELL, *Manetho...*), que confirman la afirmación de Plutarco. Según una leyenda egipcia, Seth, bajo la forma de un lechón negro, tragaba periódicamente la luna, considerada como el ojo de Horus (cf. *infra* 373C-E) y un pasaje del *Libro de los Muertos* (cap. 80, E. A. W. BUDGE, *The book of the Dead*, Londres, 1951, pág. 261) precisa que el «ojo de Horus» está en peligro el 15 (del mes lunar). Por otra parte este incidente de caza puede ser referido al episodio biblita de la búsqueda de Isis (caps. 15-16), fundado sin duda sobre la identificación de Osiris y Adonis (cf. *infra, ad loc.*). Sobre Osiris dios lunar, cf. *infra*, caps. 41-44.

[40] Minis (o Menes), el primer rey de la I Dinastía (c. 3000 a. C.). Sus dos principales realizaciones fueron la fundación de Menfis (muy cerca del comienzo del Delta del Nilo) y la institución del culto de Apis. DIODORO, I 45 dice que se mostraba amigo del lujo, que inventó el arte de servir una comida y que enseñó a sus súbditos la manera de comer tendido sobre un lecho.

[41] El rey saíta Tecnactis (o Tefnakhte) gobernó en partes de Egipto c. 730-720 a. C. Su hijo Bocoris (o Bekneranes) era celebrado en la tradición griega como un soberano justo y sabio. Maldiciones contra reyes anteriores no están atestiguadas, pero la condena es mostrada a veces borrando el nombre real de los monumentos, como en el caso de Akhenaton.

contra los árabes, habiéndose servido con placer del alimento que encontraba por retrasarse las vituallas y habiendo dormido después un profundo sueño sobre un lecho de hierba, se aficionó a la frugalidad y, por este motivo, maldijo a Minis y, alabando el gesto los sacerdotes, hizo grabar en una estela la maldición.

9. Los reyes eran designados entre los sacerdotes o los guerreros[42], castas que gozaban de prestigio y estima, una por el valor, la otra por la sabiduría. El que era designado entre los guerreros, al punto pasaba a formar parte de la casta de los sacerdotes y participaba de su filosofía, oculta en su mayor parte en mitos y palabras que contienen oscuros reflejos y c
transparencias de la verdad, como sin duda también ellos mismos dan a entender colocando adecuadamente delante de los templos esfinges, como si su teología contuviera una sabiduría enigmática[43]. En Sais la estatua de Atenea sentada, a la que también consideran Isis, tenía una inscripción así: «Yo soy todo lo que ha sido, lo que es y lo que será y mi peplo jamás me lo levantó ningún mortal»[44]. Además, aunque la ma-

[42] Para esta afirmación de Plutarco hay testimonios: Horemheb (XVIII Dinastía) toma el poder cuando era jefe de los ejércitos. Los reyes de las XXI, XXII y XXIII Dinastías fueron en varios casos dignatarios del clero, que tuvo en jaque al poder real durante toda la historia del Imperio Nuevo. El hecho parece ser bien conocido de los griegos del s. IV a. C.: *vid.* CH. FROIDEFOND, *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homere a Aristote*, París, 1971, págs. 237-266; 303-309 y 323 ss.

[43] Plutarco sin duda se refiere aquí no sólo al león recostado de cabeza de hombre, que es la original esfinge egipcia, sino además a las formas con cabeza de carnero (como en el templo de Amón en Karnak) y de halcón, así como a los grifos leoninos. La esfinge egipcia a diferencia de la griega es siempre masculina y ninguna sugerencia de enigma o misterio es adherida a ella. Esta concepción tendría su origen en el célebre mito tebano (griego) de Edipo y la Esfinge.

[44] Neith era la antigua diosa de Sais, en el Delta del Nilo, considerada en ciertas tradiciones saíticas como la creadora asexuada, de ahí el final de la inscripción; es llamada también Atenea por HERÓDOTO, II 59. Después fue identi-

yoría cree que el nombre propio de Zeus entre los egipcios es *Amoûn* (que nosotros, alterándolo, pronunciamos *Ámmōn*), D Manetón el Sebenita piensa que por esta voz es significado lo «oculto» y el «ocultamiento», y Hecateo el Abderita dice que, entre los egipcios, es de uso corriente esta palabra cuando llaman a alguien; pues la voz es un apelativo [45]. Por lo tanto, al dios supremo, a quien ellos identifican con el Universo, al invocarlo como a un ser invisible y oculto y al exhortarlo a que se haga visible y manifiesto a ellos, lo llaman *Amoûn* [46].

Tan grande era, pues, la circunspección [47] de la sabiduría de los egipcios respecto a las cosas divinas.

E **10.** Dan testimonio de ello también, los más sabios de los griegos, Solón, Tales, Platón, Eudoxo, Pitágoras y, según algunos dicen, también Licurgo, que llegaron a Egipto y tu-

---

ficada con Isis. La inscripción es encontrada en una forma más completa en PROCLO, *In Tim.* 30, que añade a las de Plutarco estas palabras: «el fruto que yo he engendrado ha sido el sol», pero Weinreich apunta que la versión de Plutarco, comenzando con la fórmula *egṓ eimi*, está más cerca de la verdadera tradición *(Arch. f. Rel.* 19 [1918], 179).Cf. NORDEN, *Die Geburt des Kindes*, pág. 30, n. 30.

[45] JACOBY, *Die Fr. d. gr. Hist.* IIIC, 609F 19 (para Manetón); *Ibid.* III A, 264 F 4 y DIELS, KRANZ, *Die Fr. d. Vors.* II, 73 B 8 (para Hecateo de Abdera). La identificación de Amón y Zeus ya es referida por HERÓDOTO, II 42. Manetón fue un alto sacerdote en Heliópolis bajo los primeros dos Ptolomeos, autor de una obra titulada *Aigyptiaká*, una historia de Egipto desde los tiempos más tempranos hasta el 323 a. C. *(vid.* Introd., pág. 39). Es probable que su etimología del nombre de Amón sea correcta: un participio pasivo del verbo *imn* «ocultar» (GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...*, pág. 285). En la interpretación asignada a Hecateo (sobre el cual *vid. supra* n. 24 e Introd. pág. 39), tanto si hay que referirla a una voz copta (HOPFNER, *Plutarch über Isis...* II, pág. 85) como a una egipcia, parece que una forma de imperativo «ven» está implicada.

[46] Amón, tras haber sido el dios único de Tebas, llegó a ser, con la XVIII Dinastía (c. 1500 a. C.), el dios supremo de Egipto. Entonces fue identificado, con el nombre de Amón-Ra, con Ra, el dios único de Heliópolis.

[47] Sobre el término *eulábeia*, señala FROIDEFOND *(Plutarque. Isis et Osiris*, pág. 80, n. 1): «esta noción, en Plutarco, hecha un puente entre la lógica y la moral; protege de la duda y de la creencia no críticas».

vieron relación con los sacerdotes. Así, dicen que Eudoxo recibió enseñanzas de Conufis de Menfis, Solón de Sonquis de Sais, Pitágoras de Enufis de Heliópolis[48]. Especialmente éste, según parece, siendo admirado y admirando a aquellos hombres, imitó lo simbólico y misterioso de ellos al mezclar sus doctrinas con enigmas; pues, de los caracteres llamados jeroglíficos[49], no quedan atrás un ápice la mayor parte de los preceptos pitagóricos, cuales «no comer sobre un carro», «no sentarse sobre un cuartillo», «no plantar una palmera» y «no atizar con la espada el fuego en la casa»[50]. Yo, al menos, creo F

---

[48] Existen otros testimonios sobre el viaje de estos griegos ilustres a Egipto: Platón, *Timeo* 21e-22 a; *infra* 34, 364C-D. Hopfner (*Plutarch über Isis...* II, págs. 85-90 y *Orient und griechische Philosophie*, Leipzig, 1925, pág. 17) piensa, sin embargo, que, a pesar de los numerosos testimonios recogidos y discutidos por él mismo, al pertenecer a una época tardía en la que los griegos habían sucumbido a la egiptomanía hay que considerarlos con reserva. Además, los escritos filosóficos de los griegos muestran pocos rasgos de influencia egipcia. Griffiths (*Plutarch's De Iside...*, págs. 285-286) combate este excesivo escepticismo de Hopfner. Señala además que los nombres de los maestros nativos son típicamente egipcios: el propio Plutarco en la *Vida de Solón* 26 nombra a Sonquis como preceptor suyo.

[49] Plutarco atribuye aquí a los jeroglíficos un valor simbólico que sólo poseían los logogramas y los determinativos.

[50] Algunos de estos dichos de Pitágoras los conocemos por otras fuentes. El propio Plutarco en *De liberis educandis* 17 (*Mor.* 12E) cita el segundo y el cuarto (éste con una pequeña variante). El sentido del primero parece ser: «no trates de hacer dos cosas al mismo tiempo». El del segundo: «no vivas al día, planifica el futuro» (una *quénice* era la ración diaria para el alimento de un hombre [cf. Dióg. Laerc., VIII 17-18]; en el antiguo sistema de medidas de Castilla equivaldría a un cuartillo, algo más de 1 kg. de grano). El sentido del tercero es más oscuro: quizá, «no hacer nada inútil, porque la palmera transplantada no produce fruto» (Meunier, *Plutarque. Isis et Osiris*, pág. 47, n. 1); quizá es supuesta alguna superstición relativa a la palmera (Griffiths, *Plutarch's De Iside...*, pág. 287); Froidefond (*Plutarque. Isis et Osiris*, pág. 261, n. 6) propone la lectura *phoínia* por *phoínika* («la planta sangrante» puede ser la viña, pues los pitagóricos proscribían el consumo de vino y toda efusión de sangre). El sentido del último dicho posiblemente es: «no provoques a alguien que está ya irritado».

también que el que estos hombres llamen a la mónada Apolo, a la díada Artemis, a la hebdómada Atenea y Posidón al primer cubo[51], tiene un parecido con las estatuas de los templos y con su liturgia ¡por Zeus! y con lo que está allí escrito. Pues el nombre del rey y señor Osiris lo escriben con un ojo y un ce-
355A tro[52]; y algunos también interpretan el nombre como «el de muchos ojos», en la idea de que *os* significa «mucho» e *iri* «ojo» en lengua egipcia[53]; y el del cielo, como no envejece a causa de su eternidad, lo escriben ⟨con una cobra y⟩ el de la pasión con un corazón bajo el que está un hogar[54]. Y en Tebas

---

[51] Plutarco ha prestado especial interés a esta parte del simbolismo pitagórico pues trata sobre ello en *De E apud Delphos*, donde se ocupa especialmente del número sagrado «cinco». Además, parte del capítulo 75 (381F) de nuestro tratado está dedicado a estos teoremas pitagóricos.

Apolo era la mónada porque su nombre excluye la multiplicidad (vid. *infra* n. 467). La díada, o número 2, era el primer número par, es decir, femenino. El número 7, o hebdómada, se llamaba Atenea, por ser el único que no engendra ninguno de los comprendidos en la década, no siendo tampoco engendrado por ninguno de ellos. El primer cubo se atribuía a Posidón, porque este dios se llamaba *aspháleios*, es decir, sólido, estable. Cf. A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Ginebra, 1974 (= 1915), págs. 142 y ss.

[52] Plutarco describe correctamente aquí una grafía de época grecorromana —la grafía más temprana usaba, como fonogramas, el signo del trono con el del ojo— y también la atestigua en 51, 371E (*vid.* Griffiths, *Plutarch's De Iside...*, pág. 288).

[53] La interpretación del nombre de Osiris como «el de muchos ojos», también dada por Diod. Síc., I 11, 2, es falsa: *vid.* Hopfner, *Plutarch über Isis...* II, pág. 92 y Griffiths, *Plutarch's De Iside...*, pág. 288, para quien posiblemente es un ejemplo de falsa etimología popular. Otros ejemplos de interpretación de jeroglíficos: 11, 355B (el dios sol y el loto); 32, 363F (una inscripción en un templo de Sais); cf. además 51, 371E.

[54] La grafía para «cielo», transmitida por los manuscritos, no es posible mantenerla, al carecer de paralelos en los jeroglíficos atestiguados, de ahí que se piense que se trata de un pasaje corrupto en Plutarco. Comparando Ciril. Alej., *Contra Juliano* 9, Horapolo, I 22, y apoyándose en jeroglíficos egipcios Hopfner (*Plutarch über Isis*...II, pág. 97) y Griffiths (*Plutarch's De Iside...*, pág. 288) reconstruyen el pasaje que proporcionaría el sentido reproducido en nuestra traducción.

había erigidas estatuas de jueces sin manos, y la del magistrado supremo con los ojos vendados, en la idea de que la justicia es insobornable e inexorable[55]. Los militares tenían un escarabajo como marca de su sello; pues no hay escarabajo hembra, sino que todos son machos. Se perpetúan depositando el esperma en el excremento, que modelan en forma de bola, disponiendo así no tanto un medio de alimentación como un lugar de generación[56].

11. Pues bien, cuando oigas lo que la mitología egipcia cuenta respecto a los dioses, vagabundeos, desmembramientos y sufrimientos sin cuento de tal tenor, debes recordar lo dicho antes y pensar que nada de esto se dice que así haya ocurrido y haya sido llevado a cabo; pues no es que llamen a Hermes «el perro»[57] en sentido propio, sino que la capacidad de vigilancia, el estado de vigilia y la sagacidad de este animal, distinguiendo, porque lo conoce y lo desconoce, al amigo del enemigo, como dice Platón[58], lo asocian con el más astuto de los dioses; ni piensan que el sol surge como un bebé recien nacido del loto, sino que representan así el nacimiento del sol, simbolizando que la iluminación del sol se produce a partir B

---

[55] Los jueces aparecen representados en textos egipcios bien en forma rechoncha donde los brazos no son pintados (como en el *Libro de los Muertos*), bien como envueltos en larga vestimenta que impide la visión de aquéllos. Pero la justicia como una diosa ciega es una noción griega. La diosa egipcia de la justicia es Ma'at.

[56] HOPFNER, *Plutarch über Isis...* II, pág. 93, considera que la última frase es un glosa tardía insertada por un lector familiarizado con 74, 381A, y GRIFFITHS la presenta entre corchetes cuadrangulares.

[57] Puesto que Thoth, el dios egipcio que se corresponde con Hermes, nunca es representado como un perro, sino a menudo como un cinocéfalo, Rusch (*ap.* aparato crítico de Sieveking) piensa que Plutarco equivocadamente escribe *kýna* por *kynoképhalon*. Como guía de las almas de los muertos, sin embargo, Hermes fue identificado con Anubis, el dios de los muertos, que era representado como un perro, y, así, puede habérsele asignado una forma canina.

[58] *República* 375e y ss.

de la humedad [59]. Pues también al más cruel y temible rey de los persas, Oco, que condenó a muchos a muerte y, finalmen-
C te, también degolló a Apis [60] y lo comió en un banquete con sus amigos, lo llamaron «espada» y lo llaman todavía así en la Lista de los reyes [61], queriendo significar, sin duda, no literalmente su naturaleza, sino comparando la inflexibilidad y maldad de su carácter con el mortífero instrumento. Ciertamente, si así oyes las narraciones sobre los dioses y las recibes de aquellos que explican el mito santa y filosóficamente, y pones en práctica siempre y observas los ritos establecidos, y piensas que nada es más grato a los dioses, ni sacrificios ni acciones, que el tener una opinión verdadera respecto a ellos,
D evitarás un mal no inferior al ateísmo: la superstición [62].

---

[59] En *De Pythiae oraculis* 12 (*Mor.* 400A-B) son ridiculizados como estoicos aspectos de esta interpretación. El niño sentado sobre el loto, según un mito de Hermópolis es Nefertem «el sol naciente», que es además identificado con la flor del loto que el dios-sol Ra tiene junto a su nariz. Más tarde el niño es llamado Horus o Ra.

[60] En 44, 368F, en cambio, se dice que Cambises mató a Apis (también en HERÓDOTO, III 29); por otro lado, en 31, 363C se dice que Oco era llamado «asno». Además, Oco era un nombre llevado por dos reyes persas: Darío II (424-404 a. C.) y Artajerjes III (358-338 a. C.). GRIFFITHS (*Plutarch's De Iside...* pág. 290) piensa que quizá el primero fue apodado «espada» y el segundo «asno» (se dice que Artajerjes III había colocado un asno en el templo de *Ptah*).

[61] Entre las fuentes originarias egipcias mencionadas por Plutarco están estas «Listas de los reyes»; en 38, 366C se refiere a las «Genealogías de los reyes». El mejor ejemplo de este tipo (aunque incompleto) lo constituye el *Papiro real de Turín*, de la época de Ramsés II; otras han sido encontradas en Karnak, Saqqara y Abidos, y la *Piedra de Palermo* contiene parte de una relación de los soberanos desde los orígenes hasta la V Dinastía: *vid. Ägyptologie. Literatur* (Handbuch der Orientalistik: 1. Der Nahe und der Mittlere Osten; 1. 2), Leiden, 1970, págs. 170-172.

[62] Para el énfasis sobre la opinión verdadera cf. *supra* 1, 351D. Esta idea de que la superstición es un mal no inferior al ateísmo continúa las tesis expuestas en el *De superstitione*.

12. Se cuenta este mito con el menor número de palabras posible, omitiendo lo que es completamente inútil y superfluo. Dicen que el Sol[63], habiéndose enterado de la unión secreta de Rea[64] con Crono, lanzó contra ella la maldición de que no daría a luz ni en el curso del mes ni del año; pero que Hermes, enamorado de la diosa cohabitó con ella; después, habiendo jugado a las damas[65] con Selene y habiendo ganado de cada uno de sus períodos luminosos la setentava parte, formó con todo cinco días y los añadió a los trescientos sesenta; a éstos ahora los egipcios los llaman «adicionales» y en E
ellos celebran los nacimentos de los dioses[66]. Dicen que en

[63] Plutarco en el comienzo de la presentación del mito está utilizando nombres griegos de dioses egipcios: es evidente que Rea y Crono están por Nut y Geb respectivamente, dioses de la tierra y del cielo. El Helio de Plutarco es Atón Ra, dos deidades cuyas personalidades fueron fusionadas en Heliópolis. Rea corresponde a Nut en su función de madre de los dioses.

[64] El adulterio de Nut no está atestiguado en la literatura egipcia, aunque ha podido existir como secreto teológico, según Hani, *La rel. égyp...*, pág. 37. En efecto, en el sistema primitivo de Heliópolis, Nut y Geb, esposos legítimos, son los padres de Osiris e Isis. Pero cuando el Sol, Ra, llegó a ser en Heliópolis rey de los dioses, expulsó a Geb de su condición de padre de Osiris. Para guardar la antigua forma del sistema se ha podido inventar e introducir el motivo del adulterio. Griffiths *(Plutarch's De Iside...*, pág. 292) señala que puede servir para justificar la maldición de Helio sobre Rea, que a su vez explica el nacimiento de los hijos de Rea en los cinco días adicionales, narrado a continuación.

[65] Según Platón, *Fedro* 274 d, fue el dios *Theuth* (Thoth, identificado con Hermes) quien inventó el juego de las damas y de los dados. El origen egipcio parece bastante probable. El juego que aquí describe Plutarco puede recoger un episodio mítico, ya que los egipcios imaginaban a los dioses tomando parte en tales juegos, pero además parece implicar un tablero de calendario, una elaboración especial del tablero tradicional, al que puede haber una referencia en *Pap. Oxy.* III, 470, 1 ss., del s. III d. C.: cf. Griffiths, *Plutarch's De Iside...*, pág. 293.

[66] La afirmación de que Hermes era responsable de los cinco días «adicionales» *(epagómenai)* está de acuerdo con el papel de Thoth como dios de la escritura y el cálculo. Los egipcios fueron los primeros en desarrollar un calendario solar, que consiguieron añadiendo cinco días al año de doce meses lunares,

el primero nació Osiris y que cuando nació surgió una voz que decía: «el señor de todo llega a la luz»[67]. Y algunos dicen que un tal Pamiles[68], que estaba sacando agua en Tebas, oyó una voz que salía del templo de Zeus y le ordenaba proclamar a gritos que el gran rey benefactor Osiris había nacido, y que por esto crió a Osiris, por habérselo confiado Crono, y que en

---

es decir de 360 días, que estaría en uso antes *(vid.* Introd., pág. 22). Plutarco es un poco impreciso en el cómputo, ya que esos cinco días representan no la setentava parte sino la setentaidosava parte; la fijación del nacimiento de los dioses en los días adicionales remonta muy alto, a los *Textos de las Pirámides (Pyr.* 1961: FAULKNER, *The anc. Pyr. Texts...*, pág. 284), de la V Dinastía. Los documentos más instructivos sobre ello son los calendarios del *Pap. Leid.* I y del *Pap. Salt* 825, I, 1; se encuentran ahí los nacimientos divinos en el orden indicado por Plutarco, así como en el «Calendario de las fiestas de Esna», en el «Calendario de las fiestas de Horus» y en el de las «Fiestas de Hathor», entre otros documentos *(vid.* HANI, *La rel. égyp.*, págs. 33-34). Prueban además que estos nacimientos se celebraban en los templos en los días mencionados, tal como lo afirma Plutarco.

[67] Osiris, como el primero de los dioses nacidos en los días adicionales, llegó a ser en la tradición egipcia el heredero de su padre Geb. El título de *ho pántōn Kýrios* deriva del egipcio *nb r ḏr* «Señor de todo», que es aplicado al dios Sol y a otras deidades, pero además a Osiris en diversas ocasiones (HOPFNER, *Plutarch über Isis...* I, pág. 29; GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...*, pág. 296). El primer día adicional corresponde al 25 de agosto en el calendario juliano.

[68] El nombre, en acus., puede corresponder tanto a un hombre como a una mujer. GRIFFITHS frente a los demás editores opta por la segunda posibilidad que le permite mantener la forma del femenino *hydreuoménēn* de los manuscritos (corregida por Baxter en *hydreuómenon)*; pero se ve obligado a corregir dos formas pronominales de masculino de la tradición manuscrita, que en las siguientes líneas tienen el mismo referente; defiende su propuesta basándose en que las tareas de sacar agua y de criar a un niño son típicamente femeninas, en que en 36, 365C, Isis es quien instituye las Pamilias, un festival fálico, y en que eran las mujeres quienes portaban imágenes fálicas en el festival dionisíaco celebrado por los egipcios (HERÓDOTO, II 48). Pero a favor de la otra posibilidad está la más fácil alteración del participio masculino, dada la forma femenina del nombre; *Pamýlēs*, es un dios fálico, mencionado por Hesiquio, y FROIDEFOND (*Plutarque. Isis et Osiris*, pág. 263, n. 6) señala que es el antiguo dios funerario Sócare, frecuentemente asociado con Osiris.

su honor se celebra la fiesta de las Pamilias semejante a las Faleforias[69]. En el segundo día nació Arueris[70], al que llaman Apolo y algunos Horus el Viejo, y en el tercero Tifón[71], no a su tiempo ni por la vía normal, sino que saltó del costado de su F

---

[69] Una práctica muy común en el culto dionisíaco eran las *Phallophória* (el término *Phallephóra* sólo está atestiguado en este pasaje de Plutarco y *Phallagōgía* en CORNUTO, *Theol. Graec.* 30), o procesiones con la figura del órgano masculino de la generación en madera o cuero, rito que pertenece al primitivo mundo campesino y que puede ser entendido como una forma de magia simpatética de fertilización. Para la existencia del rito en Grecia tenemos bastantes testimonios epigráficos y literarios, entre los que destaca el de ARISTÓF., *Acarn.* v. 247 ss., que lo presenta vinculado a las Dionisias rurales *(vid.* F. PORDOMINGO, *La poesía popular griega. Estudio filológico y literario* (Tesis doctoral), Salamanca, 1979, págs. 207 y ss.). La noticia que aquí da Plutarco se enmarca en la popularidad del culto dionisíaco en Egipto desde época helenística, aunque hay evidencia (como el citado pasaje de HERÓDOTO, II 48) para él desde el s. VI a. C. Quizá los festivales osirios greco-egipcios importaron un rito fálico-dionisíaco.

[70] Es el nombre griego, que también aparece en inscripciones ptolemaicas, transcripción del egipcio *Ḥr Wr* «Horus el grande», término que por primera vez aparece en un texto de las Pirámides *(Pyr.* 583: FAULKNER, *The anc. Pyr. Texts...*, pág. 114). Plutarco intenta distinguirlo de Horus, el hijo de Isis y Osiris, aunque incurre en una confusión entre los dos al final de este mismo capítulo. *Ḥr* probablemente significa «el que está en lo alto» y Horus es usualmente representado como un halcón o como un hombre con cabeza de halcón. Su identificación con Apolo comienza con HERÓDOTO (II 144) y puede haberse originado a partir de los atributos solares compartidos por los dos dioses.

[71] Tifón es el nombre griego que corresponde al egipcio Seth. La descripción de su nacimiento halla correspondencia en un antiquísimo texto egipcio de las Pirámides *(Pyr.* 205: FAULKNER, *The anc. Pyr. Texts*, pág. 50). Este mito ejemplifica que desde su venida al mundo, Seth manifesta un carácter violento y maléfico que será el suyo en el curso de su existencia, puesto que se le atribuye «todo lo que carece de mesura y regularidad» (64, 376F); también de ello existen testimonios en antiguos textos egipcios *(vid.* GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...*, pág. 302). Para este tipo de nacimiento anómalo existen paralelos en la mitología india y en la griega, en la que Dioniso surgiendo del muslo de Zeus, donde su progenitor, tras el parto prematuro de Sémele fulminada por el rayo, lo había acogido hasta cumplir el tiempo, o Atenea, naciendo de la cabeza de Zeus, son los ejemplos más notables.

madre, habiéndolo desgarrado de un golpe. En el cuarto día nació Isis, en regiones completamente húmedas[72], y en el quinto Neftis[73], a quien llaman también *Teleutḗ* y Afrodita y algunos incluso *Níkē*. Dicen que Osiris y Arueris son hijos del
356A Sol, Isis de Hermes, y Tifón y Neftis de Crono. Por esta razón también, al tercero de los días adicionales los reyes lo consideraban nefasto[74] y no se ocupaban de los asuntos pú-

---

[72] Plutarco en ningún otro lugar asocia a Isis con el agua excepto en 38, 365F, donde Sirio es considerado la estrella de Isis porque trae agua. De ahí que GRIFFITHS prefiera la variante *parýgrois* como adjetivo calificador del lugar del nacimiento de Isis, «ligeramente húmedo» o «próximo a regiones húmedas», transmitida por una parte de los manuscritos. La lectura tradicional *panýgrois* es en cambio defendida por HANI *(La rel. égyp...*, pág. 36) de acuerdo a la tradición egipcia que pretendía que Isis había nacido en el Delta, concretamente en Buto, junto a las marismas de Quemis.

[73] El nombre egipcio del que deriva el griego parece significar «señora de la casa», pero no revela su forma original o lugar de origen. Tampoco la tradición aporta datos y su personalidad es muy poco acusada, de modo que se la considera una creación artificial destinada a ofrecer con Seth, de la que es esposa (12, 356A), una pareja simétrica y antitética de la de Osiris-Isis. Al mismo tiempo es la que acompaña a Isis en su lamento por Osiris. Plutarco es el único en llamar *Teleutḗ* y *Níkē* a Neftis. Más tarde da explicaciones del nombre *Teleutḗ:* una cosmológica en 38, 366B (significaría que Neftis representa las «últimas tierras» de Egipto y el país árido), otra ontológica en 59, 375B (significaría los últimos estados de la materia o la muerte). La primera sin duda le viene de su esposo, el dios del desierto árido. El de *Níkē* parece deberse al período romano por su asociación con el dios guerrero greco-egipcio Anteo. Respecto al nombre Afrodita, es Hathor quien corresponde a la diosa en el panteón egipcio y BONNET, *Reallex...*, págs. 520 s., señala que en *Ḥn* (Diόspolis Parva) Neftis era identificada con Hathor, fuente quizá para la aplicación del nombre a Afrodita.

[74] Los Calendarios de Esna y Edfu no mencionan el tercer día adicional y pasan directamente del segundo (nacimiento de Horus) al cuarto (nacimiento de Isis), hecho que podría apoyar ese carácter nefasto, específico de aquél, aludido por Plutarco. Pero la cuestión es más complicada porque o bien otros calendarios consideran todos los días nefastos *(Pap. Leid.* I 346, 2, 7 ss.; el *Calendario del Cairo* [ed. BAKIR], del tiempo de Ramsés II) o bien omiten los cinco días en cuestión (un Calendario del Imperio Nuevo tardío; también el *Pap. Sallier* IV).

blicos ni cuidaban de su persona hasta la noche. Dicen que Neftis se casó con Tifón y que Isis y Osiris, enamorándose incluso antes de nacer, se unieron en la oscuridad del seno materno[75]. Y algunos dicen también que de este modo nació Arueris y que es llamado «Horus el Viejo» por los egipcios, pero Apolo por los griegos.

13. Tan pronto como Osiris fue rey de los egipcios, los liberó de una vida indigente y salvaje, mostrándoles los frutos, promulgado leyes y enseñándoles a honrar a los dioses; después recorrió toda la tierra civilizándola sin la más mínima
necesidad de armas, sino arrastrando a la mayoría con el he- B
chizo de la persuasión y de la palabra, acompañadas de todo tipo de canto y de música; razón por la que los griegos creen que es el mismo dios que Dioniso[76]. En su ausencia, Tifón no

[75] La referencia mítica es al matrimonio entre hermanos, o medio hermanos en el caso de Isis y Osiris en la versión del mito que aquí recoge Plutarco. Matrimonios de este tipo en la sociedad egipcia faraónica no se daban dentro de familias no reales; la costumbre, en cambio, era común en la época grecoromana y está especialmente bien atestiguada para la familia real de los Ptolomeos.

[76] Esta imagen de Osiris, que para los egipcios del Imperio Antiguo era el dios y rey de los muertos, como un rey humano, civilizador, educador, conquistador, que Diodoro (I 421), frente a la presentación sumaria que hace aquí Plutarco, da por extenso, ha sido tradicionalmente considerada como griega. Estos rasgos parecen ser debidos a su identificación con Dioniso (cf. 35, 364D), emparejada además a la identificación de Isis y Deméter (*vid.* Heródoto, II 144 y 146). De hecho algunos de esos rasgos parecen encajar mejor con los atributos específicos de Deméter, por excelencia la diosa de la agricultura. Hani (*La rel. égyp.*, págs. 42 y ss.) enérgicamente defiende, en cambio, la originalidad egipcia del núcleo de esta versión, en la que algunos rasgos pueden haber sido helenizados, pero cuyas líneas esenciales están atestiguadas en los textos egipcios: el *Himno a Osiris* (estela del Louvre C 286, Barucq, Daumas, *Hymnes et prières...*, págs. 91 y ss.) y el *Pap. Chester Beatty* I, *recto* (Lichtheim, *Anc. Egyp. Lit.* II, págs. 214 y ss.), ambos del Imperio Nuevo. El canon real del *Pap. Turín* I, que nombra a Osiris sucesor de Geb, es interpretado en su sentido propio.

osó emprender ninguna acción porque Isis vigilaba muy de cerca y estaba alerta con firmeza, pero, cuando volvió, maquinó contra él un engaño tras haber formado un grupo de setenta y dos conspiradores y teniendo como cómplice a una reina procedente de Etiopía, a la que llaman Aso[77]. Habiendo medido ocultamente el cuerpo de Osiris y habiendo hecho fabricar un arca[78] hermosa y extraordinariamente adornada, de su
C tamaño, la hizo llevar al banquete. Deleitados y admirados todos ante su vista, Tifón, bromeando, prometió regalar el arca a aquel que, tendido dentro, fuera del mismo largo. Intentándolo todos, uno a uno, como nadie encajaba, se metió Osiris y se tendió completamente. Los conjurados se precipitaron a poner la tapa y, habiéndola sujetado con clavos desde fuera, sobre los que derramaron plomo fundido, transportaron el arca hasta el río y la dejaron ir a través de la boca Tanítica hacia el mar, boca a la que, a causa de esto, incluso ahora los egipcios la llaman todavía «la odiosa» y «la abominable»[79]. Dicen que esto ocurrió en el decimoséptimo día del mes *Athýr*[80], en el que el sol pasa por el Escorpión, en el vigésimo octavo año
D del reinado de Osiris. Algunos, sin embargo, dicen que son sus años de vida, no que haya reinado tanto tiempo.

---

[77] Solamente mencionada aquí por su nombre. En 39, 366C Plutarco señala que la reina de los etíopes simboliza los vientos del sur que ayudan a Tifón, como fuerza de la sequedad.

[78] Plutarco usa más tarde en el mismo sentido los términos *sorós* (15, 357A; 44, 368D) y *angeîon* (14, 356E; 17, 357F).

[79] La rama tanítica, situada al este del Delta, formaba parte del dominio de Seth.

[80] El 13 de noviembre. En 39, 366D-E Plutarco establece, en cambio, que la muerte de Osiris tiene lugar en el momento en que el Nilo se retira y las noches comienzan a ser más largas y asigna cuatro días al festival del lamento por Osiris. En 42, 367E reitera la tradición aquí señalada del 17 del «mes» (sin nombrarlo). Los textos de Denderah sobre los festivales de Osiris nombran a *Khoiak*, el último mes de la inundación, y el de la siembra, que sería más apropiado por la idea de muerte de la vegetación con el enterramiento del grano. Quizá Plutarco se basa en calendarios egipcios diferentes o es un problema de ajuste del calendario civil y el alejandrino.

14. Por ser los Panes y los Sátiros los primeros que, al habitar la región que circunda a Quemis, se enteraron del acontecimiento y dieron la noticia de lo que había ocurrido, los repentinos tumultos y consternaciones de la multitud todavía ahora a causa de esto son llamados «pánicos»[81]; e Isis, al enterarse, se cortó enseguida una de sus trenzas y se puso un vestido de luto, allí donde está la ciudad que todavía ahora lleva el nombre de Copto[82]. Otros piensan que el nombre significa «privación», pues la idea de «privar» la expresan con *kóptein*[83]. Errante por todas partes[84] y sin salida, a nadie a E
quien se acercaba dejaba de interrogar, sino que incluso a unos chiquillos con los que se encontró les preguntó por el arca; se dió la circunstancia de que ellos la habían visto y señalaron la boca a través de la cual los amigos de Tifón dejaron ir el ataúd al mar. Por esta razón piensan los egipcios que los niños

---

[81] Plutarco introduce aquí un elemento dionisíaco: los Panes aparecen en el culto de Dioniso desde el s. V a. C., como compañeros de los sátiros y del propio Dioniso. El nombre de Quemis parece hacer referencia a una localidad del Delta central cercana a Buto, cf. Heródoto, II 156. Otros estudiosos (Hopfner, *Plutarch über Isis...* I, págs. 42-43) la identifican con Panópolis (Akhmîm) en la orilla izquierda del Nilo central, temprano centro de culto de Min, el dios de la fertilidad sexual.

[82] Copto está situada en la orilla izquierda del Nilo central; en la tradición egipcia Isis es prominente en Copto desde el Imperio Nuevo, pero no parece haber alusión en los textos egipcios a Isis cortando una trenza o un bucle del cabello en señal de duelo. La costumbre, griega, no es encontrada en el Egipto faraónico, donde las mujeres mostraban su tristeza llevando el cabello largo y despeinado: Heródoto, II 36. Griffiths *(Plutarch's De Iside...*, pág. 315) concluye que este detalle es debido quizá a la elaboración griega de algún elemento en el culto de Isis en Copto.

[83] La palabra *kóptein* «golpear», «cortar», es usada en la voz media en el sentido derivado de «lamentarse» (es decir, darse golpes en señal de duelo). Ocasionalmente la voz activa significa además «cortar de» y de aquí Plutarco deriva el significado de «privar».

[84] El vagar errante de Isis en busca de su esposo y hermano Osiris está bien documentado en los textos egipcios ya desde los *Textos de las Pirámides*.

tienen poder mántico y sobre todo obtienen augurios de las palabras de los niños cuando juegan en los templos y gritan lo que les viene a la cabeza[85].

Isis, tras enterarse de que Osiris, enamorado, se había unido con su hermana por ignorancia creyendo que era ella, y habiendo visto como prueba la corona de meliloto que aquél
F dejó a la puerta de Neftis[86], buscaba al niño (pues tan pronto como ésta dió a luz lo expuso por temor a Tifón); encontrado con dificultad y esfuerzo bajo la guía de los perros, Isis lo crió, y él se convirtió en su guardián y servidor y recibió el nombre de Anubis[87], y se dice que protege a los dioses, como los perros a los hombres.

357A **15.** Después de esto se enteró de que el arca, habiendo sido empujada por el mar hasta el territorio de Biblos[88], las

---

[85] Otros autores (ELIANO, *Nat. de los anim.* XI 10; JENOF. DE ÉFESO, V 4) señalan también que los egipcios atribuían dotes proféticas a los niños.

[86] Plutarco en otros pasajes del tratado (38, 366B-C, cf. 44, 368E y 59, 375B) se refiere a este episodio. HOPFNER, *Plutarch über Isis...* I, pág. 46, señala que estaría aquí el motivo de que Seth destruyera el miembro viril de Osiris (18, 358B), llevando a cabo así la antigua *lex talionis*.

La corona de meliloto (o de otras plantas) era llevaba por el enamorado en la visita nocturna a su amada. El colgar o dejar coronas ante la puerta, la mayoría de las veces cerrada, como testimonio de amor, es un motivo claro del *Paraclausíthyron* «el canto del enamorado ante la puerta cerrada de la amada», género bien representado en los poetas helenísticos y romanos: *vid.* O. COPLEY, *Exclusus amator*, Wisconsin, 1956. Es pues la transposición de una costumbre humana al plano divino.

[87] Anubis, el dios embalsamador, era representado como un perro (cf. 44, 368E-F). En la literatura egipcia temprana Anubis es un dios de los muertos. El papel que cumple aquí está derivado quizá del de su compañero *Wepwawet* («abridor de los caminos»), el dios de Licópolis. Como dios embalsamador figuró siempre en las representaciones funerarias y estuvo así estrechamente vinculado a las ideas osirias.

[88] Biblos es una ciudad de la costa de Fenicia. Dentro del mito de Osiris, el episodio de Biblos que se narra en este y el siguiente capítulo, es mencionado por primera vez en Plutarco; los paralelos citados por HOPFNER, *Plutarch über Isis...* I, págs. 49 ss., incluido el de LUCIANO, *Sobre la diosa Siria* 7, son

olas la pusieron dulcemente en los brazos de una mata de erica[89]; la mata, convirtiéndose en poco tiempo en un hermosísimo y crecido tronco la envolvió, se desarrolló en derredor y la ocultó dentro de sí; el rey, admirado del tamaño de la planta y habiendo hecho cortar el tronco que contenía el ataúd, sin que se viera, lo utilizó como soporte del techo de su palacio. Y dicen que Isis, habiéndose enterado de esto por un rumor de inspiración divina, llegó a Biblos y, sentada sobre una fuente en actitud apenada y llorosa, no intercambiaba palabra con ninguna otra persona, pero acogía afectuosamente a

---

todos posteriores. Esta circunstancia junto a otras peculiaridades, como los claros ecos del *Himno a Deméter* homérico, han centrado la atención de los estudiosos. HANI *(La rel. égyp.*, págs. 62 y ss.) insiste en el carácter compuesto del episodio, realizando sobre él un análisis estratigráfico que revela tres niveles en esta gesta de Osiris: el egipcio, el fenicio y el griego. Sobre territorio sirio el mito egipcio de Osiris se habría fusionado con el mito fenicio de Adonis (Tammuz) y con el mito griego eleusino de Deméter. La triple amalgama en su forma última es característica de la época helenística y ptolemaica y su tono de novela o cuento popular atestigua su carácter popular. GRIFFITHS *(Plutarch's De Iside...*, págs. 320 y s.) piensa que esta referencia de Plutarco presupone un culto de Osiris (e incluso de Isis) en Biblos en época helenística y romana. Es más, excavaciones recientes en Biblos han revelado muchas figuritas de dioses, que no es fácil identificar, pero donde la estatuaria osiria está presente, lo cual apunta a un culto de Osiris en el Imperio Nuevo. Aunque no hay representaciones de Isis en Fenicia antes del s. VII o VI d. C., una vinculación de ella con Astarté a través del anterior culto de Osiris, y favorecida por su identificación egipcia con Hathor, parece posible. El sincretismo de Hathor y Astarté está bien atestiguado para Fenicia. Que Plutarco utilizó para este episodio fuentes anteriores (quizá Manetón o Timoteo) parece indudable para ambos estudiosos.

[89] La descripción que da después Plutarco no puede corresponder a las características de la planta representada por *ereíkē*, un tipo de brezo, que no puede crecer a una altura ni llegar a tener un grosor como para soportar el techo de un palacio. La alternativa es o asumir que representa un árbol maravilloso o pensar que Plutarco traduce equivocadamente un término egipcio (o fenicio): SETHE ha sugerido que hay una confusión entre la palabra griega y la palabra semítica que designa el cedro («Byblos und der Osiris Mythus», *Zeitschr. f. ägypt. Sprache*, 45 [1908], 12 y ss.; «Osiris und die Zeder von Byblos», *Zeitschr. f. ägypt Sprache*, 47 [1910], 71 y ss.).

las criadas de la reina y les mostraba sentimientos de amistad trenzando sus cabellos e impregnándoles el cuerpo de la ad-
B mirable fragancia que emanaba del suyo. Al ver la reina a las criadas le sobrevino el deseo de la extranjera, de sus cabellos y de su piel, que exhalaba ambrosía; y así, habiendo sido llamada y convirtiéndose en su amiga íntima, aquélla la hizo nodriza de su hijito[90]. El nombre del rey dicen que era Malcandro[91]; el de la reina, unos que Astarté, otros Saosis y otros Némano, que los griegos dirían Atenaíde[92].

[90] Existen detalles puntuales en esta parte del relato que delatan claramente su origen griego, que han sido tomados del mito de Deméter: Isis al llegar a Biblos se sienta sobre una fuente en actitud llorosa como Deméter en el *Himno homérico*, vv. 98-100; cf. además CALÍMACO, *Himno a Deméter*, 15, APOLODORO, I 5 1. Isis exhala de su cuerpo fragancia de la que se impregna el cuerpo de las esclavas, del mismo modo que en el *Himno homérico a Deméter* 231-238 la diosa acoge en su oloroso seno a Demofonte, el hijo de Metanira, cuyo cuerpo frota con ambrosía y sobre el que sopla dulcemente. Tanto Isis como Deméter (*Himno homérico* 213 ss.) son elegidas para ser la nodriza del hijo de la reina. Estos rasgos, sin menoscabo de su carácter griego, se superponen fácilmente a la figura de una Isis como diosa triste en Egipto desde tiempos tempranos o a una Astarté representada como *Venus lugens* a la que es presentado el cadáver de su joven amante Adonis. Es posible admitir, incluso, el culto de una Astarté llorosa en Biblos desde época temprana.

[91] GRIFFITHS (*Plutarch's De Iside...*, pág. 325) cree que hay que leer aquí *Málkathros* y que el dios fenicio Melcarth (*Melek gart* «rey de la ciudad») es probablemente el nombre implicado, que se encuentra en griego en la forma metatética *Mélkathros*. Pero Melcarth es el dios de Tiro, no de Biblos, y además ha sido siempre asimilado por los griegos a Heracles. HANI (*La rel. égyp...*, págs. 77-78) apoya la hipótesis de I. Lévy, según la cual Malcandro corresponde a Malk-Addir, «el rey poderoso», una divinidad de Biblos revelada por la inscripción de Eschmounazar (I. LEVY, «Malcandre dans l'inscription d'Eschmounazar», *Rev. Arch.* (1904), 385-399). Malk-Addir es el rey de los muertos y así Isis encuentra a Osiris en su reino, el Hades fenicio.

[92] Astarté era una diosa fenicia del amor y de la fecundidad cuyo prototipo era la diosa asiria Ishtar. Que la reina de Biblos sea llamada aquí Astarté recuerda el hecho de que esta diosa estaba entre las primeras reinas de Fenicia. Fue identificada con Hathor y después con Isis. Para Saosis y Némano no ha sido hallada una etimología identificadora convincente. Atenaíde parece corresponder a un nombre, no usado en ninguna otra parte, de Palas Atenea, justi-

16. Isis criaba al niño, poniendo el dedo en su boca[93] en lugar del pecho, y por la noche quemaba las partes mortales de su cuerpo; y ella, convertida en golondrina, volaba alrededor de la columna y gemía, hasta que la reina, que estaba vigilando y que lanzó un grito cuando vió a la criatura envuelta en llamas, la privó de la inmortalidad[94]. La diosa se reveló y pidió la columna que sostenía el techo; tras haberla removido con toda facilidad, cortó la capa de erica, después la cubrió con tela de lino, la bañó en mirra y se la confió a los reyes, y todavía ahora los de Biblos veneran el leño depositado en el templo de Isis[95]. Cayó sobre el ataúd y lanzó un lamento tal que el más joven de los dos hijos del rey murió; retuvo al mayor con ella y habiendo colocado el ataúd en una barca zar-

C

D

ficado quizás por el aspecto guerrero en una época temprana de Astarté, que invitaría a la comparación con aquella diosa.

[93] Según MASPERO en su *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, II, París, 1895, págs. 487 y 581, n. 2, Plutarco, sin darse cuenta, está aludiendo aquí a un antiguo rito de adopción, vigente entre los modernos abisinios.

[94] También Deméter ocultaba por la noche a Demofonte en el fuego ardiente para sustraerlo a la vejez y a la muerte hasta que Metanira lo descubrió y lanzó un grito de dolor (*Himno a Deméter,* 139 y ss.). Ello reflejaría una antigua creencia en el uso del fuego como medio de inmortalidad, también una costumbre de pasar los niños a través del fuego como una protección contra las influencias del mal, e incluso el mito eleusino puede reflejar una «prueba de fuego» en los misterios eleusinos.

Para la conversión de Isis en golondrina se ha pensado en un influjo griego, al ser la golondrina el pájaro del lamento por excelencia entre los griegos, como el mito de Procne y Filomela simboliza. Pero incluso hay una fuente fenicia más próxima y monedas romanas de Arca, en las que Astarté es representada llorando, contienen pájaros sobre pilares. Además hay que aportar el paralelo de Isis y Neftis, representadas como halcones que están lamentándose a cada lado del ataúd de Osiris en los monumentos figurados.

[95] Se sabe que existía en Biblos un santuario de Astarté a mediados del s. II d. C., en el que eran celebrados además ritos en honor de Adonis y que contenía un alto cono u obelisco. Quizá el pilar osirio fuera eventualmente identificado con este cono, siguiendo la fusión de Isis y Astarté.

pó. Y, cuando el río Fedro[96] alimentó un viento bastante violento hacia el amanecer, encolerizada secó la corriente.

17. En el primer lugar solitario que encontró, a solas consigo misma abrió el arca y juntando rostro con rostro lo abrazaba y lloraba[97]. Pero al darse cuenta de que el niño se había acercado por detrás en silencio y estaba contemplando la escena, se volvió y llena de cólera le dirigió una terrible mi-
E rada; el niño no pudo soportar el terror y murió. Otros dicen que no fue así, sino que, como ha quedado dicho antes[98], cayó al mar y recibe honores gracias a la diosa; pues a quien los egipcios celebran en los banquetes bajo el nombre de Máneros[99] es éste. Algunos, sin embargo, sostienen que el niño se

---

[96] Este río no es nombrado en ninguna otra parte. MEUNIER, *Plutarque. Isis et Osiris*, pág. 67, dice que es un arroyo que corre al sur de Biblos, que desemboca no lejos de Gébeil y que hoy lleva el nombre de Wady Fedar.

[97] HANI *(La rel. égyp...*, págs. 81-82) piensa que hay aquí una velada alusión a la escena de la concepción póstuma de Horus (mencionada sucintamente al final del capítulo 19, aunque allí referida a Harpócrates), dentro del mito de Osiris de importancia capital para los egipcios, y que explicaría en el texto de Plutarco por qué el hijo del rey fue tan severamente castigado. La gravedad de la indiscreción de éste no halla una explicación en la escena tal como la presenta Plutarco. Los documentos egipcios que se refieren a o representan esa concepción póstuma son coleccionados por HOPFNER *(Plutarch über Isis...*, I, 80), GRIFFITHS *(Plutarch's De Iside...*, pág. 353) y HANI (*loc. cit.*).

[98] Cf. 8, 355E, donde es referida la muerte de Dictis, el hijo de leche de Isis. El pasaje presenta problemas textuales y algunos editores han llegado a señalar una laguna. Aceptar la solución textual reflejada por la traducción presupone la identificación de Dictis con el hijo mayor del rey y aceptar la doble versión de que allí cayó al río y aquí al mar.

[99] Sólo Plutarco, y en este pasaje sólamente, hace a Máneros hijo de la reina de Biblos. Según HERÓDOTO, II 79, Máneros era el hijo único del primer rey de Egipto, Menes o Minis, que habría muerto prematuramente y en cuyo honor se cantaban trenos análogos a los cantos de duelo de Fenicia, Chipre y otras partes, llamados por los griegos «Cantos de Lino». Heródoto además lo identifica con Lino; en PAUSANIAS, IX 27, 7, Lino, el hijo de Urania y Anfimaro, se dice que rivalizó con Apolo en la música, por lo que éste le dió muerte (Plutarco dice aquí que Máneros inventó la música). Ninfis *(apud* ATENEO XIV

llamaba Palestino o Pelusio y que la ciudad epónima, fundada por la diosa, tomó el nombre de él[100]; y cuentan que el Máneros objeto de sus cantos fue el primero que descubrió la música. Algunos, a su vez, sostienen que no es nombre de nadie, sino un brindis de hombres que beben y celebran una fiesta: «Buena suerte acompañe a tales cosas», pues esto es lo significado por «Máneros» cada vez que los egipcios usan la exclamación. Como sin duda también su exhibición de la ima- F
gen de un hombre muerto llevada en una cajita no es recuerdo de lo acontecido a Osiris, como algunos suponen, sino que, como una autoexhortación mientras beben a aprovecharse y disfrutar de los bienes presentes, en la idea de que muy pronto todos serán tales, introducen al desagradable convidado[101].

620A) identifica a Máneros con Bormo, un bello joven que desapareció en el agua cuando iba a buscarla para los segadores. PÓLUX, IV 7, 54 dice que Máneros fue el descubridor de la agricultura, y él y Ninfis apuntan a un canto de campesinos de lamento. La idea de que además sea un canto de la cosecha, un canto de duelo por la muerte del dios de la vegetación, cuenta con el paralelo de la fiesta de duelo después de la cosecha celebrada en honor de Adonis (cf. LUCIANO, *Sobre la diosa siria* 6; TEÓCRITO, *Id.* XV, 132-135). También el Lino se cantaba durante la vendimia *(vid. Ilíada* XVIII 569 ss.).

La etimología del nombre no ha recibido una explicación satisfactoria. Pero del pasaje de Plutarco y de las fuentes señaladas es posible vislumbrar variantes de un mismo mito extendido en el Mediterráneo oriental, la existencia de una deidad (o deidades) vegetal bajo distintos nombres, que es celebrada con fiestas y cantos rituales que celebran su muerte, que coinciden con la recolección y que en última instancia responderían a un lamento por la muerte del espíritu del grano: *vid.* J. G. FRAZER, *The golden Bough = La rama dorada. Magia y religión* [trad. E y T. I. Campuzano], 2.ª ed., México, 1951, págs. 483 y ss.; *Adonis, Attis, Osiris. Studies in the History of oriental Religion*, 2.ª ed., Londres, 1907, págs. 296 y ss.

100 HANI *(La rel. égyp....*, pág. 84) señala siguiendo a EISLER, «Diktys von Byblos und die Zwiebeln», *Orientalist. Literaturzeit.* 39 (1936), 720-726, que puesto que Dictis sería una forma de Tammuz en tanto que *anum sapar*, «señor de la red», y Tammuz es Adonis en Palestina, de ahí le vendría el nombre de Palestino. La ciudad de Pelusio estaba en el Delta oriental, centro de culto de Amón; el culto de Isis en Pelusio está también atestiguado en varias fuentes.

101 Plutarco habla de esta costumbre además en *Sept. sapient. conv.* 2 *(Mor.* 148 A-B) y HERÓDOTO, II 78, da incluso más detalles sobre la imagen

18. Isis se encaminó junto a su hijo Horus, que estaba siendo criado en Buto [102], y puso el ataúd en un lugar apartado; Tifón, que cazaba por la noche a la luz de la luna, tropezó con
358A él, y al reconocer el cuerpo, lo dividió en catorce trozos y los dispersó [103]. Isis, al saberlo, lo buscaba navegando a través de

exhibida. P. MONTET *(La vie quotidienne en Égypte au temps des Ramsès - 1300/-1100*, París, 1946, págs. 100-101) ha encontrado en Tanis en una casa estatuillas de momia del tamaño señalado por Heródoto (1 o 2 codos = de 45 a 90 cms.) que han podido servir para este uso. La costumbre se extendió entre los romanos: cf. PETRONIO, *Sat.*, 34, 8 y LUC., *Sobre el luto* 21; relieves de estuco de una tumba de Cumas muestran esqueletos danzando, así como también aparecen éstos sobre copas de beber.

La reflexión sobre la muerte que conlleva una exhortación al *carpe diem* tiene paralelos en la literatura egipcia en los *Cantos de los harpistas*, en dos cantos de comienzos del Imperio Nuevo que reproducen uno grabado en la tumba del rey Intef, posiblemente de la XI Dinastía *(c.* 2000-1780 a. C.), ejecutados en festines que aparecen representados en las capillas funerarias: M. LICHTHEIM, «The Songs of the Harpers», *Journ. of Near East. Stud.* 4 (1945), 178-212; S. SCHOTT, *Altägyptische Liebeslieder = Les chants d'amour de l'Égypte ancienne*, París, 1956, págs. 140-156; LICHTHEIM, *Anc. Egyp. Liter.*, I, págs. 194 y ss.; SIMPSON, *The Liter. of anc. Egypt,* págs. 296 y ss.

[102] Es la primera referencia local para la vuelta de Isis de Fenicia a Egipto. En 38, 366A dice que Horus fue criado por Leto en las marismas que rodean Buto, ciudad situada junto a la boca sebenítica en el delta del Nilo. HERÓDOTO, II 196 dice además que Leto ocultó a Apolo (Horus) de Tifón en la cercana isla de Quemis. Ya en los *Textos de las Pirámides* Horus aparece prominentemente vinculado a Pe, una parte de Buto, y a la vecina Quemis. Es aquí la primera vez que Plutarco llama a Horus hijo de Isis, como distinto de Horus el Viejo (12, 356A), que es hermano de Isis, y como distinto de Harpócrates (19, 358D), que nace de la unión póstuma de aquélla con Osiris, aunque Hani *(La rel. égyp.*, pág. 94) piensa que la identificación de ambos parece fuera de duda.

[103] El desmembramiento de Osiris es ya conocido por los *Textos de las Pirámides (Pyr.* 1867: FAULKNER, *Anc. Egyp. Pyr. Texts,* pág. 271). El número de partes desmembradas recibe una interpretación lunar en 42, 368A, y con él coincide la lista del templo de Denderah que recoge los distritos (*nómoi*) en los que esas partes fueron distribuidas, aunque otras fuentes presentan un número diferente. El desmembramiento en el ritual del sacrificio es un rasgo de la religión egipcia: *Pyr.* 1544 (FAULKNER, *Anc. Egyp. Pyr. Texts,* pág. 234) describe

las marismas en un bote de papiro [104]; ésta es la razón por la que quienes navegan en botes de papiro no son atacados por los cocodrilos, que muestran ya sea su temor ya su veneración hacia la diosa. Por esto también se dice que hay muchas tumbas de Osiris en Egipto, porque al encontrarse con cada parte, aquélla le construía un sepulcro. Pero otros dicen que no, que Isis hacía imágenes y las entregaba ciudad por ciudad, como si entregara su cuerpo, con el fin de que recibiera honores en el mayor número de ellas y, en el caso de que Tifón se impusie- B
ra a Horus, desistiera de buscar la tumba verdadera, al ser muchas las así consideradas y señaladas [105]. La única parte de Osiris que Isis no encontró fue el miembro viril, pues fue arrojado enseguida al río y el lepidoto, el pagro y el oxirrinco lo devoraron, peces de los que especialmente abominan [106]. Sin em-

---

el sacrificio de un toro, identificado con Seth, cuyos miembros eran distribuidos entre los dioses.

[104] *Bâris* «bote de papiro» es una transcripción al griego del egipcio *b3yr*. Varios autores griegos (Esquilo, Heródoto, etc.) usan la palabra para un bote y el tipo mencionado por Plutarco se atestigua para Egipto desde los tiempos más tempranos: un tipo de embarcación ligera, con los extremos afilados y hacia arriba, destinada a la pesca en las zonas pantanosas del Delta.

[105] Plutarco vuelve en 20, 359A y 35, 365A sobre el mismo motivo y Diod. Síc., I 21, 5 ss. da una versión que coincide con la segunda presentada aquí por Plutarco. La más temprana alusión al entierro de miembros separados del cuerpo del dios procede del Imperio Nuevo. Originariamente se creía que el dios que había sido enterrado en un único lugar, probablemente Abidos.

[106] Las fuentes egipcias no revelan una tradición específica de este tipo respecto a Osiris, aunque de la importancia de este detalle en su leyenda egipcia da cuenta el que sea reproducido en el *Cuento de los dos hermanos (Pap. d'Orbiney,* del Imperio Nuevo: Lichtheim, *Anc. Egyp. Lit.* II, págs. 203 y ss), una transposición popular y novelada del mito osirio. La posible intrusión de un elemento griego no ha de ser desestimada: Crono secciona el falo de Urano y lo arroja al mar. Las explicaciones a este hecho pueden ser varias: aplicación de la *lex talionis* o explicación etiológica para explicar el tabú del pescado. Hani *(La rel. égyp...,* pág 91) insiste en el significado de rito de fecundidad, para favorecer quizá la crecida del Nilo, como lo deja entender Plutarco en el cap. 36. Tanto este autor como Griffiths *(Plutarch's De Iside...,* págs. 343-344) enfatizan su relación con el contexto del Osiris itifálico.

bargo Isis, en lugar del miembro viril, hizo una imitación de él y consagró el falo, en honor del cual todavía ahora los egipcios celebran una fiesta.

19. Más tarde, llegado Osiris del Hades junto a Horus, lo ejercitaba y entrenaba para la batalla; después le preguntó qué es lo que consideraba lo más hermoso; y al decirle él «vengar al padre y a la madre de uno por haber sido maltratados», le preguntó en segundo lugar cuál es el animal que consideraba más útil para quienes van al combate; y al responderle Horus
C «el caballo», se quedó sorprendido y preguntó por qué no más el león que el caballo; pues bien, Horus le respondió que el león era útil para quien necesitaba defensa, pero el caballo para dispersar y aniquilar al enemigo en la retirada [107]. Osiris se alegró de oír ésto, porque consideraba que Horus estaba lo suficientemente preparado. Y se dice que al ponerse muchos, sucesivamente, de parte de Horus, también se adhirió la concubina de Tifón, Tueris [108]; una serpiente que perseguía a ésta fue hecha pedazos por los seguidores de Horus, y ahora, por esta razón, echando en el medio una cuerda, la cortan en trozos. Pues bien, el combate duró muchos días y venció Horus; a
D Tifón, aunque Isis lo recibió encadenado, ésta no lo hizo pe-

---

[107] El caballo fue introducido en Egipto no antes de la XVIII Dinastía (c. 1575-1308 a. C.), de modo que el detalle puede no haber pertenecido a la forma primera del mito. El montar a caballo probablemente deriva de Siria o Asia Menor. El león, en cambio, en el arte egipcio a menudo simboliza al faraón, como en la Esfinge de Gizeh. Es difícil explicar la participación del león en la lucha, sin paralelos en otros pueblos, que se sirvieron de elefantes, camellos, caballos, pero no de leones.

[108] Tueris es la diosa-hipopótamo egipcia Tawert («la grande»), más a menudo llamada Opet, que aparece ya en *Pyr.* 381 (en la forma Ipy: Faulkner, *Anc. Egyp. Pyr. Texts,* pág. 78), como una diosa benigna que amamanta al rey. Es la protectora del embarazo y, en contraste con el hipopótamo macho, que a menudo tiene conexiones sethianas, aquélla tiene asociaciones favorables, siendo incluso llamada «la madre de Osiris».

recer, sino que lo soltó y lo dejó ir [109]; pero Horus no soportó esto de buen temple, sino que echándole mano a su madre le arrancó de la cabeza la corona; Hermes, entonces, le cubrió la cabeza con un casco en forma de cabeza de vaca [110]. Tifón incoó un proceso contra Horus por bastardía, pero, con la ayuda de Hermes, Horus fue declarado por los dioses hijo legítimo, y Tifón fue derrotado en otras dos batallas [111]. De Osiris, unido a ella después de la muerte, Isis engendró a Harpócrates, na-

---

[109] La lucha de Horus contra Seth-Tifón es por el trono de Egipto y la señal de la victoria de Horus es el hecho de que el faraón vivo era considerado como la encarnación de Horus. En una fase más temprana el rey es representado encarnando a Horus y Seth. El relato mitológico más completo del combate está en el *Pap. Chester Beatty* I, *recto* («Cuento de Horus y Seth»: LICHTHEIM, *Anc. Egyp. Lit.*, pág. 214), del Imperio Nuevo, donde, por asentimiento del propio Seth, Horus recibe su cargo de Osiris y Seth recibe una posición de honor. Los *Textos de las Pirámides* señalan que en el curso del combate Horus perdió su ojo y Seth sus testículos (*Pyr.* 418: FAULKNER, *Anc. Egyp. Pyr. Texts*, pág. 85); cf. *infra* 55, 373C.

[110] Plutarco suaviza aquí la historia de la decapitación de Isis por Horus (que a comienzo del capítulo 20 afirma haber omitido), conocida por el *Pap. Chester Beatty* I y *Pap. Sallier* IV, una versión similar a *Pap. Cairo* 86637 (BAKIR, *The Cairo Calendar, recto* 7, 4 ss.) en el que se puede leer que Thoth (Hermes) restauró su cabeza como una cabeza de vaca. El bucranio era originariamente el tocado de Hathor, pero con la frecuente identificación de las dos diosas, fue comúnmente llevado por Isis desde el Imperio Nuevo. Un resultado fue la identificación de Isis e Ío a quien Zeus había cambiado en una vaca.

[111] Este proceso es consignado en el *Himno a Amón-Ra (Pap. Cairo* 17), *Himno a Osiris* (estela del Louvre C 286, 11. 16-25), *Himno a Amón* (estela del British Museum 826) *(vid.* BARUCQ, DUMAS, *Hymnes et prières...*, págs. 191, 91 y 187 respectivamente), entre otros textos, pero en este pasaje de Plutarco encontramos la única mención a una pretensión ilegítima de Horus al trono. El papel de Hermes como abogado defensor de Horus y Osiris es antiguo y figura en el ritual póstumo del muerto que se desarrolló desde el prototipo mitológico de la lucha de Horus y Seth. La dos batallas aquí referidas no pueden ser identificadas con ninguna particular entre las muchas recogidas en los textos egipcios.

E cido prematuramente y con las extremidades inferiores debilitadas [112].

20. Éstos son más o menos los puntos importantes del mito, eliminados los más infames, cuales son el desmembramiento de Horus y la decapitación de Isis [113]. Pues bien, que, si estas cosas relativas a la naturaleza bienaventurada e imperecedera, según la cual sobre todo es representado lo divino, las consideran y cuentan como que en verdad fueron llevadas a cabo y acaecieron, «es preciso escupir y lavarse la boca», como dice Esquilo [114], no hay ninguna necesidad de decírtelo; pues también tú misma detestas a quienes tienen opiniones tan anormales y bárbaras respecto a los dioses; que, sin embargo, estos mitos no se parecen en absoluto a los relatos sin consistencia y

---

[112] *Vid.* n. 97 sobre los testimonios egipcios de esta unión póstuma de Isis y Osiris. No todos los estudiosos están de acuerdo, sin embargo, en una identificación de Horus y Harpócrates, cuyo nombre en egipcio *(Ḥr-p3-ẖrd)* significa «Horus el niño»: así GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...*, pág. 353; FROIDEFOND, *Plutarque. Isis et Osiris*, pág. 271, n. 3.

[113] En el comienzo del capítulo 58 (374E), Plutarco señala que «hay que utilizar los mitos no como si fueran totalmente historia, sino tomando de cada uno lo conveniente». Entre los elementos ofensivos estaban quizá no sólo los dos episodios mencionados por él aquí, sino además las historias de cómo Seth tuvo relaciones homosexuales con Horus, cómo Horus violó a su madre y la castración de Seth.

El desmembramiento aquí aludido parece referirse al castigo que Isis infligió a su hijo por el atentado que éste cometió sobre ella: las manos de Horus son cortadas por Isis y arrojadas al agua con una maldición o por Ra como en el *Pap. Chester Beatty* I: *Vid.* HANI «Plutarque et le démembrement d'Horus», *Rev. Ét. Gr.* 76 (1963), 111-120.

[114] S. RADT, *Tragicorum Graecorum Fragmenta* III, Gotinga, 1985, fr. 354. Un sentimiento de horror ante la crudeza de algunos mitos primitivos es expresado por varios escritores griegos. Así PÍNDARO *(Ol.* I 25 ss.) rechaza la historia de que Tántalo dió muerte y cocinó a su hijo Pélope como plato distinguido para los dioses, afirmando que «los mitos, adornados con abigarradas mentiras, nos engañan». Platón, aunque creó sus propios mitos, rechazó la mitología tradicional.

huecas fabricaciones que poetas y prosistas, construyéndolas de su cosecha como las arañas, tejen y despliegan cual primicias F
sin fundamento, sino que contienen algunas dificultades y narraciones de sufrimientos, tú misma lo reconoces. Y del mismo modo que los científicos aseguran que el arco iris es el reflejo del sol, que debe sus variados colores a que nuestra vista se aparta de él en dirección a la nube[115], así este mito es la imagen 359A
de una cierta verdad que desvía nuestra mente a otros pensamientos, como veladamente dan a entender los sacrificios con duelo y aparente aire triste y las estructuras de sus templos, que ya se despliegan en alas y columnatas abiertas y salubres, ya tienen ocultos y sombríos vestuarios bajo tierra que se asemejan a criptas y capillas funerarias[116]; y no menos dan esa impresión las tumbas de Osiris, en los muchos lugares en que, se dice, su cuerpo reposa; en efecto, Tis[117], dicen, es el nombre dado

[115] En *Amatorius* 20 *(Mor.* 765E), Plutarco describe a Isis como la madre de Eros y explica el arco iris como una refracción de la visión que da la impresión de que lo que es visto es «como concebido en una nube»; cf. *De facie in orbe lunae* 3 *(Mor.* 921A). Este pasaje sugiere que Plutarco no considera el método alegórico como uno que oculta la verdad del mito sobre el que está basado.

[116] Un número de templos egipcios de época ptolemaica, entre los que destaca el de Hathor en Denderah, contienen habitáculos subterráneos. De ellos probablemente sólo un número limitado fueron usados como vestuarios (sacristías); otros para almacenaje de objetos y estatuas e incluso para celebrar la parte de ceremonial que era secreta. También, ocasionalmente, templos de períodos más tempranos contenían estas habitaciones, algunas de las cuales se han revelado como lugares de enterramiento, y en Edfu estaban especialmente conectadas con el culto y misterios de Osiris (A. Badawy, *A History of Egyptian Architecture* I, Giza, 1954). Los templos de Isis de época greco-romana de fuera de Egipto fueron construidos, en lo que se refiere a estas criptas, sobre el modelo egipcio. Griffiths *(Plutarch's De Iside...,* págs. 359-361) lo documenta con su examen personal sobre el templo de Isis de época romana en Pompeya y aporta otros paralelos.

[117] *Thîs* o *Thînis* es la forma grecizada de Ṯnỉ, la metrópolis del nomo 8.° del Alto Egipto, próxima a Abidos. Fue la capital de las dos primeras dinastías. Es la lectura sugerida por Griffiths al lado de la suya propia, *Thinítēs*, y definitivamente adoptada por Froidefond. La frase de Plutarco contiene un elemento de etimología: *thîn/alēthinón.*

a una pequeña ciudad, en la idea de que sólo ella posee la verdadera tumba, y los egipcios ricos y poderosos son enterrados con
B preferencia en Abidos [118], por considerar un honor recibir sepultura en la misma tierra que el cuerpo de Osiris. Que Apis, imagen del alma de aquél, era criado en Menfis [119], donde también reposa su cuerpo; y el nombre de la ciudad unos lo interpretan «puerto de los buenos», otros como significando propiamente «tumba de Osiris» [120]. Y dicen que la islita cercana a Filas [121],

---

[118] Abidos, lugar donde probablemente se originó el culto osirio, se encontraba en la orilla izquierda del Nilo Medio, al norte de Tebas. En la *Estela de Ikhernofret* del Imperio Medio (LICHTHEIM, *Anc. Egyp. Lit.* I, págs. 123 y ss.) y además, indirectamente, sobre los *Textos de las Pirámides,* es Abidos el lugar de enterramiento del dios. Los descubrimientos arqueológicos han venido a confirmar ampliamente la información que da aquí Plutarco, pues en Abidos se han encontrado varias necrópolis, cenotafios reales y tumbas de personajes ilustres desde la VI Dinastía. Ser enterrado en Abidos era un privilegio y del gran número de estelas encontradas sólo una parte pertenece a tumbas, otras eran simplemente estelas conmemorativas e incluso esto estaba sólo al alcance de los ricos.

[119] Menfis fue capital de Egipto en el Imperio Antiguo y estaba situada un poco al sur de Gizeh. *Vid.* n. 22 sobre el culto del toro Apis celebrado allí. La idea de que Apis es imagen del alma de Osiris es repetida en 43, 368B-C y más claramente en 29, 362C-D. Sus primeras asociaciones fueron con Ptah, la principal deidad de la ciudad, siendo llamado «heraldo de Ptah» y su *ba* «manifestación externa de su alma». La asociación de Apis y Osiris está abundantemente atestiguada en las fuentes egipcias y se expresa además en las apelaciones Apis-Osiris y Osiris-Apis (de ésta deriva Serapis), que implican una encarnación de Osiris en el Apis vivo de Menfis y en el Apis muerto, que era enterrado en el *Serapeum* menfita.

[120] Son dos intentos de etimologizar el nombre de la ciudad *Mn-nfr,* que en su forma griega *Mémphis* aparece tan pronto como HERÓDOTO, II 3. Aunque no son totalmente correctos, tienen algún fundamento.

[121] La islita referida sería Bigeh cercana a la famosa isla de Filas, en el Nilo, al sur pero muy cerca de Asuán. Ésta contiene importantes restos de templos del final del Imperio faraónico y del tiempo de los primeros Ptolomeos. Precisamente el decreto de Hadriano concerniente a la tumba de Osiris, el *Ábaton,* está inscrito en la Puerta de Hadriano en Filas y hace referencia a la tumba sagrada y al soto en la cercana isla de Bigeh: *vid.* H. JUNKER, *Das Götterdekret über das Abaton,*Viena,1913). Los autores clásicos hacen frecuente alusión al

durante el resto del tiempo es para todo el mundo inabordable e inaccesible y que ni los pájaros se posan sobre ella ni los peces se acercan, pero en un momento determinado los sacerdotes cruzan hasta allí para hacer sacrificios fúnebres y coronar la tumba, sombreada por una planta de *methída* que sobrepasa en altura a cualquier olivo[122].

21. Eudoxo[123] dice que entre las muchas tumbas mencionadas en Egipto su cuerpo reposa en Busiris[124]; pues precisamente esta es la patria de Osiris; sin embargo, no necesita justi- c
ficación Tafosiris[125], pues el propio nombre significa tumba de Osiris. Paso por alto la tala del bosque, el espadeo del lino y el

---

Ábaton: CALÍMACO *Fr.* 811 PFEIFFER (*Callimachus*, I, Oxford, 1959); ESTRABÓN, XVII 803; DIODORO, I 22; LUCANO, *Farsalia,* X 323-326.

[122] Es un festival fúnebre anual que probablemente comenzaba el 22 de *Khoíak* y duraba 10 días (23 diciembre-2 enero). La identificación del árbol no es posible y existen variantes textuales. SCHUBART *(ap.* GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...,* pág. 148) propone aquí un genitivo de un nominativo *methís*, que sería más fácil de conectar con el término egipcio *mnt3* «soto»: es decir, Plutarco aplicaría al árbol sobre la tumba el nombre que los textos egipcios dan al bosque sagrado. La tumba de Osiris estaba sombreada por un árbol (o matorral) o por un soto, en el que se pensaba habitaba el alma de Osiris.

[123] *Fr.* 291 LASSERRE, *Die Fr. d. Eudox. v. Knid...*

[124] Busiris, «casa de Osiris», es el nombre de la principal ciudad del 9.° nomo en el Bajo Egipto, en el centro del Delta. Eudoxo parece reflejar una tradición más tardía, pues en los *Textos de las Pirámides*, que conceden a Osiris la conexión más temprana con Abidos, el dios del nomo es Andjety con el que Osiris se asoció, llegando a ser más tarde la divinidad prominente. Esa vinculación de Osiris con Busiris fue además favorecida porque Isis fue vinculada a la cercana Sebenito. La noticia transmitida por Plutarco de que Osiris había nacido aquí no es confirmada por los textos egipcios, a no ser que el epíteto «Señor de Busiris», que aparece desde la V Dinastía, lo implique.

[125] Hubo dos ciudades con este nombre: Tafosiris o Taposiris una, la mayor, en el Delta noroeste, otra nombrada por Estrabón (XVII 800), la «pequeña Tafosiris», un poco al este de Alejandría. Probablemente aquí se hace referencia a la mayor, que parece haber sido fundada en el temprano período ptolemaico.

derramamiento de libaciones [126], pues a estos usos están ligadas numerosas explicaciones místicas. Y no sólo de éstos sino también de los demás dioses, cuantos no son ni ingénitos ni incorruptibles, dicen los sacerdotes que sus cuerpos, fatigados, están enterrados junto a ellos y que reciben sus honores, mientras que sus almas brillan en el cielo cual astros, y que el alma de Isis es llamada «Perro» por los griegos, y por los egipcios So-
D tis; la de Horus es llamada Orión y la de Tifón «Osa» [127]. Y para la construcción de las tumbas de los animales objeto de veneración, los demás pueblos egipcios pagan el tributo fijado; solamente los que habitan la Tebaida no contribuyen, pues no reconocen a ningún dios mortal, sino al que ellos llaman Knef [128], que es no engendrado e inmortal.

---

[126] Algunos autores han creído ver en la primera de las tres acciones una alusión al rito funerario descrito por FÍRMICO MATERNO, *De errore prof. relig.* 27, 1, en el que era cortado un pino y en el corazón de su tronco se introducía un ídolo de Osiris hecho de semillas, siendo quemado el conjunto. En las otras dos acciones probablemente se refiera a otros dos ritos fúnebres: a envolver la momia de Osiris con una pieza de lino y al originario uso funerario de libaciones: E. LEFÉBURE, *Le mythe Osirien,* II, París, 1875, págs. 197 y ss.

[127] La tradición heliopolitana en la religión egipcia identificaba muchos dioses, o partes de dioses, con fenómenos astrales. Esa relación fue a menudo expresada describiendo la estrella como el alma del dios. La identificación de Isis con la estrella-perro Sirio, cuya aparición anuncia la crecida del Nilo, puede ser ejemplificada desde los más tempranos a los más recientes testimonios de la religión egipcia y Plutarco se refiere a ello de nuevo en 22, 359E; 38, 365F; 61, 376A; cf. *De Sollertia animalium* 974F y *vid.* G. CLERC, «Isis-Sothis dans le monde romain», *Hommages... Vermaseren,* I, págs. 247-281. La ecuación de Seth y la Osa Mayor está bien establecida también. En cambio Orión es usualmente identificado con Osiris y no con Horus. Quizá la homofonía, señala GRIFFITHS *(Plutarch's De Iside...,* pág. 372), haya llevado al nexo.

[128] *Knēph* es el nombre del primitivo dios-serpiente de Tebas, que fue incorporado a la personalidad de Amón. Filón de Alejandría *(ap.* EUSEBIO, *Prep. Evang.* I 10, 46 ss.) describe a Knef como la más espiritual de las criaturas, de insuperable rapidez, la de más larga vida y con capacidad de rejuvenecimiento.

22. Los que creen, por ser muchos los relatos y las representaciones de este género, que en éstos se conmemoran las acciones y experiencias, extraordinarias y grandiosas, de reyes y tiranos que por su sobresaliente virtud, poder o dignidad, se arrogaron la gloria de la divinidad, sufriendo más tarde los caprichos de la fortuna, ponen en práctica un modo facilísimo de esquivar la verdadera explicación y, no sin habilidad, transfieren lo deshonroso de los dioses a los hombres [129] y tienen apo- E
yos procedentes de la tradición. En efecto, los egipcios cuentan que Hermes tenía un cuerpo de brazos cortos, que Tifón tenía la piel roja, Horus blanca y Osiris negra [130], como si fueran de naturaleza humana. Además, dan el título de general a Osiris y el de timonel a Canobo [131], del que, dicen, el astro recibe su nombre, y que la nave que los griegos llaman Argo [132], réplica

[129] Plutarco ataca aquí la doctrina de Evémero *(vid. infra* n. 136) y sus seguidores, todavía aludido anónimamente, pero llamado por su nombre en el capítulo siguiente, y el ataque es continuado al final del capítulo 24. Su creencia en que los dioses eran en su origen hombres extraordinarios le permitió explicar hábilmente lo deshonroso de ellos; pero era equivalente a negar a los dioses como tales y Sexto Empírico, *Adv. Math.* 9, 17, establece que Evémero era llamado ateo.

[130] Estos detalles son confirmados por la tradición egipcia; la asociación del color rojo con Tifón a la que se refiere además *infra*, en 31, 363A y 33, 364B, se debe quizá a que es el color del desierto, como el negro es asociado con Osiris (33, 364B) como un color ctónico. El blanco es adscrito a Horus como dios del cielo.

[131] El astrónomo Hiparco (s. II a. C.) fue el primero en descubrir la estrella Canobo, la estrella de gran tamaño situada más al sur en la constelación Argo. Recibe su nombre del timonel de Menelao, al que Apolonio Rodio dedicó un largo poema en coliambos. Cuando Helena y Menelao se aproximaban a Egipto aquél murió por la picadura de una serpiente marina mientras dormía; fue enterrado en Egipto y en su honor se fundó una ciudad con este nombre. La relación con Canopo, ciudad al nordeste de Alejandría junto a la boca Canópica del Nilo, ha sido señalada por diversos autores.

[132] La constelación Argo recibe este nombre por los astrónomos helenísticos a partir de la primera y más famosa nave construida por Atenea, que sirvió para la expedición de Jasón y los Argonautas en la conquista del vellocino

de la barca de Osiris, colocada entre los astros en su honor, realiza su curso no lejos del de Orión y el «Perro», que los egipcios consideran consagrados el uno a Horus y el otro a Isis.

F **23.** Sin embargo, temo que esto sea mover lo inamovible [133] y «luchar» no sólo «contra mucho tiempo», como dice Simónides [134], sino contra muchas razas de hombres y pueblos poseídos por el sentimiento de piedad hacia estos dioses; y que, al no dejar de transferir nombres tales del cielo a la tierra, falte poco para extirpar y disipar la reverencia y la fe, enraizadas en todos desde el comienzo de la existencia, abriendo las puertas
360A grandes al ateo León [135], que degrada al nivel humano lo divino, y concediendo una espléndida libertad de palabra a los engaños del mesenio Evémero [136], el cual, habiendo compuesto perso-

de oro. Argo era la única constelación en forma de nave en el cielo griego, mientras que el cielo egipcio contiene muchas constelaciones con esta forma.

[133] Es una expresión proverbial, referida a temas sagrados y por lo tanto al sacrilegio: cf. *Amatorius* 13, 756A-B; Heródoto, VI 134; Platón, *Teeteto* 181a, *Leyes* 684d-e, 842e. Plutarco quiere decir que el tratamiento evemerístico de Osiris y Canobo es tarea vana

[134] *Fr.* 138 Page *(Poetae Melici Graeci*, Oxford, 1962). Cf. *Vida de Teseo* 10. Simónides de Ceos (556-468 a. C.) fue un poeta lírico coral y autor de epigramas sepulcrales con los que alcanzó gran celebridad en la Antigüedad (sobre todo con aquéllos por los caídos en las Guerras Persas), aunque parte de los que se le atribuyen posiblemente sean espurios.

[135] León de Pela era contemporáneo de Hecateo de Abdera (s. iv a. C. tardío). Fue autor de un libro sobre los dioses egipcios donde los consideraba como habiendo sido originariamente reyes. Escribió por la misma época que Evémero y es difícil decir quién influyó sobre quién.

[136] Según el epíteto geográfico aquí usado, Evémero, cuyo *floruit* se sitúa sobre el 300 a. C. (Jacoby, *Die Fr. d. gr. Hist.* I A, 63 y *Addenda*, pág. 20), procede de Mesene o Mesenia en el Peloponeso, más que de Mesana en Sicilia, aunque este último nombre aparece ocasionalmente como Mesene; la cuestión, según Jacoby *(RE*, s. v. *Evemeros*, cols. 952 y ss.), está abierta. Su obra más famosa se titulaba *Escrito sagrado* y en ella el culto a los dioses era explicado por la apoteosis de hombres que habían servido a la humanidad de forma destacada. Su doctrina es un reflejo de su época, con su énfasis sobre el hombre individual, pues la afirmación de individualismo era compartida en la edad hele-

nalmente versiones de una mitología increíble e irreal, extiende todo tipo de ateísmo sobre el mundo habitado, al referirse indistintamente a todos los dioses tradicionales con nombres de generales, almirantes y reyes, como si ciertamente hubieran vivido en otro tiempo y sus nombres hubieran estado grabados en letras de oro en Panconte; letras que ningún bárbaro ni griego, sino sólo Evémero, según parece, habiendo navegado hasta los pancoos [137] y trifilos, que no han existido ni existen en ningún B
lugar de la tierra, ha encontrado.

24. Sin embargo, se celebran grandes acciones de Semíramis [138] entre los asirios y grandes de Sesostris [139] en Egipto; y

nística por cierto número de escuelas filosóficas y hay claramente una conexión entre el surgimiento del culto al rey y la aproximación racionalista a la mitología; *vid.* J. VALLAURI, *Origine e diffusione dell'Evemerismo nel pensiero classico,* Turín, 1960. Su influencia fue grande, como la propia reacción de Plutarco hace suponer. En Roma Ennio escribió una obra, *Euhemerus,* que ofrecía una explicación racionalista de historias populares sobre los dioses.

[137] Probablemente Plutarco no tuvo acceso al texto original del *Escrito sagrado* de Evémero, sino a una fuente indirecta, puesto que los nombres de la isla y sus habitantes son inexactos, así como su afirmación acerca de generales, almirantes y reyes; *vid.* J. VALLAURI, *Evemero di Messene. Testimonianze e frammenti,* Turín, 1956, pág. 25: Evémero, comisionado por Casandro de Macedonia, que era su protector, para viajar a la corte de Arabia, mantenía que en la isla de Panquea, en la proximidad de la India, había descubierto sobre un pilar de oro en un templo de Zeus Trifilio una inscripción redactada por Zeus y Hermes que contaba las hazañas de los dioses comenzando por Urano; cf. DIOD. SÍC., V 41-46; CIC., *De Nat. Deor.*, I 42, 119; LACT., I 11.

[138] Las grandes y fabulosas acciones de Semíramis son contadas por DIOD. SÍC., II 4, 1 ss.: conquistó toda Asia a excepción de la India, así como Egipto y Etiopía; fundó la ciudad de Babilonia y muchas otras ciudades en Mesopotamia. Su nombre se ha creído que corresponde a Sammu-ramat, madre de Adad-nirari III, que gobernó como regente en Asiria, en lugar de su joven hijo, del 811 al 808 a. C.

[139] Este nombre deriva de un nombre egipcio llevado por tres reyes de la XII Dinastía. El primero y el tercero de éstos llevaron a Egipto al punto de máximo esplendor en el Imperio Medio. En torno a este nombre se crea una leyenda y Sesostris es presentado como modelo de éxito en la política y la guerra. Sus hazañas son ofrecidas por HERÓDOTO, II 102-110, y después elaboradas por

todavía ahora los frigios llaman «mánicas» a las acciones brillantes y admirables por haber vivido entre ellos Manes[140], uno de sus reyes de antaño, que era un hombre bueno y poderoso a quien algunos llaman Masnes; y Ciro[141] a los persas, y Alejandro[142] a los macedonios casi hasta los confines de la tierra los llevaron victoriosos; sin embargo, tienen el nombre y la fama
c de reyes valerosos. Y, «si algunos exaltados por la arrogancia», como dice Platón[143], «con el alma encendida al mismo tiempo por la juventud y la irreflexión junto con soberbia» aceptaron nombres de dioses y construcciones de templos, su gloria floreció por poco tiempo; después, habiendo incurrido en culpa de vanidad y jactancia junto con impiedad y sacrilegio,

de fugaz destino, a la manera del humo elevados, se fueron [volando[144]

y ahora, arrancados de los templos y de los altares como esclavos fugitivos, nada tienen sino sus tumbas y sus sepulcros. De

---

DIOD. SÍC., I 55, 3-4: vencedor de los escitas y conquistador de toda la India, después de cruzar el Ganges. Posiblemente se refiere a Sesostris III.

140 Era un antiquísimo rey mítico de los lidios (HERÓDOTO, I 94) (o los frigios, pueblo colindante), pero la tradición probablemente oculta la figura de un dios: los frigios veneraban a un dios Manes, identificado con Zeus en una inscripción griega de Otourak del 314 d. C. (W. M. RAMSAY, *Journ. Hell. Stud.* 4 [1883], 420). La forma alternativa Masnes es dada por DION. HAL., *Ant. Rom.* I 27, 1-3, y también señalada aquí por Plutarco.

141 Ciro II el Grande, quien tras derrotar a los Medos en el 549 a. C. sometió Asia Menor, Babilonia, Asiria, Siria y Palestina.

142 Alejandro Magno (356-323 a. C.). A pesar de lo que se dice aquí, en dos pasajes de la *Vida de Alejandro* (27, 33) es saludado en Egipto como hijo de Zeus-Amón y él mismo se dirige a los dioses como hijo de Zeus. Este pasaje podría ser considerado como testimonio de que Plutarco no creía que la deificación de Alejandro fuera universalmente aceptada o de que, por su hostilidad hacia la deificación de los reyes, prestaba oídos sordos a los hechos. Esta hostilidad dificulta su interpretación de la religión egipcia, en la que el rey vivo (Horus) o muerto (Osiris) jugaba un papel esencial.

143 La cita es una adaptación de PLAT., *Leyes* 716 a.

144 EMPÉDOCLES 31 B 2, 4 (DIELS, KRANZ, *Die Fr. d. Vors.* I).

ahí que Antígono el Viejo [145], cuando un tal Hermódoto [146] en sus poemas lo llamó hijo del Sol y dios, dijo «no me reconoce tales cualidades el que lleva mi orinal». Y Lisipo el escultor, D con razón reprochó a Apeles el pintor que al hacer el retrato de Alejandro lo representara con un rayo en la mano; él en cambio lo hizo con una lanza, cuya gloria ningún tiempo la sustraerá, por ser verdadera y serle propia.

25. Mejor es, pues, el juicio de los que piensan que las historias sobre Tifón, Osiris e Isis no son visicitudes propias ni de dioses ni de hombres, sino de grandes démones [147] que Platón [148],

[145] Antígono I «Monoftalmo», uno de los generales de Alejandro que rivalizaron por la sucesión. Su reino comprendía Asia Menor, Siria y la mayor parte de Mesopotamia, pero sus ambiciones de expandir sus dominios fueron frenadas por la coalición de los otros sucesores de Alejandro y fue derrotado y muerto en la batalla de Ipso en el 301 a. C. La misma anécdota es transmitida en *Regum et imperatorum apophth.*, 84, 182C.

[146] TH. BERGK, *Poetae Lyrici Graeci*, III, Leipzig, 1892, pág. 637.

[147] En los caps. 25-31 Plutarco ofrece una interpretación demonológica del mito de Osiris, lo cual plantea de entrada el problema de si la religión egipcia proporciona una base para ello. Es dudoso si démones, en el sentido exacto de seres con una posición intermedia entre dioses y hombres, son atestiguados; aisladamente, algunas de las aplicaciones de demon por los pensadores religiosos griegos (en HESÍODO, *Trabajos y Días* 122, la palabra designa las almas de hombres de la Edad de Oro que actúan como deidades tutelares) pueden tener paralelos en el pensamiento religioso egipcio, pero es claro que Tifón, Isis y Osiris figuran consistentemente entre los dioses mayores. Plutarco usaría para esta clasificación ideas griegas. Sobre la demonología en Plutarco véase Introducción, pág. 32 y ss.

[148] En PLATÓN, *Banquete* 202e ss., encontramos por primera vez formulada la teoría de que los démones constituyen una clase intermedia entre los dioses y los hombres; y sobre su función vuelve en *Rep.* 392a, 427b, 617e, 620d-e; *Leyes* 713d, 717b. Platón está probablemente siguiendo una tradición popular cuando en *Apología* 27 d dice que los démones son los vástagos de dioses y ninfas u otros seres.

Pitágoras [149], Jenócrates [150] y Crisipo [151], siguiendo a los antiguos teólogos, dicen que han sido dotados de fuerza sobrehumana y que sobrepasan mucho en potencia a nuestra naturale-
E za; pero que no tienen el elemento divino puro y sin mezcla, sino que éste participa de la naturaleza del alma y de la capacidad sensitiva del cuerpo, la cual experimenta placer, fatiga y cuantas afecciones que acaecen en estos cambios, perturban a unos más y a otros menos; pues hay, como entre los hombres, también entre los démones diferencias de virtud y de maldad. Las hazañas de los Gigantes y los Titanes [152] cantadas entre los

---

[149] Según DIÓG. LAERC., VIII 32, Pitágoras enseñó que el aire está lleno de démones y héroes que son responsables de los sueños en los hombres y de señales de enfermedad y salud. La demonología de Aristóxeno (s. IV a. C.) basaba su autoridad en Pitágoras.

[150] *Fr.* 24, R. HEINZE, *Xenocrates*, Hildesheim, 1965 (= 1892). Jenócrates de Calcedón, discípulo de Platón, dirigió la Academia del 319 al 314 a. C., después de Espeusipo, sobrino de Platón. En el *Timeo* 90 a, se dice que él mantiene la idea de que el espíritu guardián o demon asignado a cada hombre es su alma. Según ESTOBEO, *Ecl.*, I 1 (2, 29) (= H. DIELS, *Doxographi graeci*, Berlín, 1958 [= 1879], pág. 304), Jenócrates enseñó que, mientras que las estrellas ardientes eran los dioses olímpicos, las otras sublunares eran démones invisibles. Cf. *infra* 26, 361B, donde existe una nueva referencia a sus opiniones.

[151] *Fr.* 1103, I. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, Stuttgart, 1964 (= 1903). Crisipo (280-207 a. C.) sucedió a Cleantes en la dirección de la Stoa. Los estoicos prestaron gran atención a la doctrina de los démones; su panteísmo permitía fácilmente un lugar para los démones en su sistema.

[152] Los Gigantes eran los hijos de Gea que se revelaron contra los dioses, pero fueron derrotados y enterrados bajo montañas volcánicas. Los Titanes eran los doce hijos de Urano y Gea que fueron subyugados por los dioses más jóvenes bajo el liderazgo de Zeus y arrojados al Tártaro después de ser encadenados. La acción fuera de la ley de Crono es la castración de su padre Urano. Apolo vence a la serpiente Pitón, victoria que refleja quizá la de la nueva religión sobre el culto ctónico. Es problemática la referencia a Dioniso; en nuestra traducción seguimos una propuesta de lectura de Babbitt, defendida por Froidefond: las «desdichas» de Dioniso harían referencia a la resistencia a la introducción de su culto en Grecia (cf. *Il.*, VI 13 ss., pasaje referente a las hijas de Licurgo, y las *Bacantes* de Eurípides para esa resistencia en Tebas, personificada en su rey Penteo) y sobre todo al desmembramiento de Dioniso Zagreo por

griegos, ciertas acciones ilegales de Crono, la lucha obstinada de Pitón contra Apolo, las desdichas de Dioniso y los vagabundeos de Deméter, no desmerecen nada de las hazañas de Osiris, F
de Tifón y de otras narraciones míticas que a todos es posible oír libremente; y cuanto se oculta en los ritos mistéricos y en las ceremonias de iniciación, y es guardado en secreto e incontemplable para la mayoría, tiene una similar explicación.

26. También oímos a Homero llamar a los buenos de manera distintiva en los diversos lugares: «deiformes», «semejantes a los dioses», «en posesión de sabiduría inspirada por los dioses»[153], y en cambio usar el epíteto derivado de «démones» 361A
indistintamente para los buenos y los malos:

ser infeliz, acércate; ¿por qué temes tanto a los argivos?[154]

y a su vez

pero cuando por cuarta vez se lanzó semejante a un demon[155]

y

desdichada, ¿qué males tan grandes te causan Príamo y los hijos de Príamo, que deseas ardientemente destruir la bien construida ciudad de Ilión?[156]

---

los Titanes. Los vagabundeos de Deméter son por la búsqueda de su hija Perséfone, como Isis buscó a Osiris.

153 *Theoeidés* y *antítheos* son frecuentemente usados en los poemas homéricos (*vid.* H. Ebeling, *Lexicon Homericum,* Leipzig, 1885). La última expresión es usada a propósito de Alcínoo en *Od.*, VI 12.

154 *Il.* XIII 810 Héctor es apostrofado con el epíteto *daimónie* en tono sarcástico por Áyax.

155 *Il.* V 438; XVI 705; XX 447, de Diomedes, Patroclo y Aquiles. Demon, en esta comparación, es equivalente a dios.

156 En *Il.* IV 31 ss., el epíteto *daimoníē* es dirigido por Zeus a Hera en tono de reproche.

como si los démones tuvieran una naturaleza y una voluntad mixta y versátil. De ahí que Platón [157] asigne a los dioses olímpicos lo de la derecha y el número impar, y lo contrario de esto a los démones; y Jenócrates [158] también piensa que los días nefastos y las fiestas que comportan algún tipo de flagelaciones o golpes de pecho o ayunos o palabras de mal augurio o palabras obscenas no son apropiados ni para honrar a los dioses ni a los démones que son buenos, sino que hay en el espacio circundante grandes y poderosas naturalezas, de un carácter difícil y sombrías, que se deleitan con tales homenajes y, al obtenerlos, no buscan ninguna otra cosa peor. A los nobles y buenos, a su vez, Hesíodo [159] los llama «santos démones» y «guardianes de los hombres», «dadores de riqueza y poseedores de este privilegio real»; Platón [160] llama a tal raza intérpretes y servidores, que ocupan lugar intermedio entre los dioses y los hombres, que elevan allá arriba las plegarias y peticiones de los hombres y traen de allí aquí abajo los oráculos y donaciones de bienes. Empédocles también dice que los démones pagan las culpas por los yerros y faltas en que hubieran incurrido

pues la fuerza del éter los empuja hasta el mar, y el mar los escupe sobre el suelo de la tierra, y la tierra los lanza a los rayos del sol infatiga-

---

[157] *Leyes* 717a-b. Realmente la antítesis en este pasaje de Platón es entre los dioses olímpicos y los dioses ctónicos.

[158] *Fr.* 25 Heinze, *Xenocrates...*; cf. n. 150. La referencia a festivales melancólicos puede incluir también los de Osiris, que conllevaban profunda tristeza en el lamento por el dios. Una descripción similar de ritos melancólicos, pero con mayor detalle, la da Plutarco en *De defectu oraculorum* 14 *(Mor.* 417C). Cf. *infra* 362E-F, 380F.

[159] *Trabajos y Días* 123, 253 (Plutarco cita aquí a Hesíodo a través de Platón (*República* 469a y *Crátilo* 397e-398a): cf. *De defectu oraculorum* 13, 417B; 39, 431E. Plutarco mantiene en este mismo tratado (10, *Mor.* 415B) que Hesíodo fue el primero en distinguir claramente entre dioses, démones, héroes y hombres.

[160] *Banquete* 202e.

ble, y éste a los torbellinos del éter; uno los recibe del otro, pero todos los aborrecen [161],

hasta que, castigados así y purificados, de nuevo recobran el lugar y la posición que por naturaleza les pertenece.

27. Historias hermanas a éstas y a otras tales son contadas, dicen, respecto a Tifón [162], como que por envidia y malevolencia llevó a cabo terribles acciones y, habiendo perturbado todas las cosas, llenó de males la tierra toda y el mar al mismo tiempo; después pagó su culpa; y la vengadora [163] hermana y esposa de Osiris, tras haber sofocado y puesto fin a la locura y furia de Tifón, no permitió que las pruebas y combates que soportó, sus propios vagabundeos y sus muchas obras de sabiduría y muchas gestas de valor quedaran sumidas en el olvido y el silencio, sino que uniendo a los santísimos ritos [164] imágenes, D E

[161] DIELS, KRANZ, *Die Fr. d. Vors.* I, 31 B 115, 9-12.

[162] La historia de Tifón ejemplifica la concepción de Empédocles de que los démones del mal pagan su culpa por los yerros cometidos. Esas «terribles acciones» se refieren a las que llevó a cabo contra Osiris y a su lucha con Horus (*vid. supra* las notas explicativas de los capítulos relativos al mito, 12-19). Seth, sin embargo, no es originariamente un demon del mal en la religión egipcia (era el respetable rival del dios Horus), sino que su degradación parece coincidir con la creciente popularidad de la religión osiria a partir de la época ptolemaica, aunque en opinión de HOPFNER (*Plutarch über Isis...* II, pág. 120) él es considerado como prototipo del mal desde la XXII Dinastía. ¿De dónde le viene ese satanismo que lo caracteriza en la tradición griega? Quizá del sincretismo con el griego Tifón que aparece ya en el s. VI a. C. en Ferécides de Siros (GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...*, pág. 389). *Vid.* H. T. VELDE, *Seth, God of Confusion. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion*, Leiden, 1977.

[163] Sería mejor traducir aquí *timorós* por «la que ayuda», «la que socorre»; el papel de vengador es ejercido por Horus.

[164] Isis aparece aquí como fundadora de los misterios (*teletaí* es el término propio para referirse a los ritos mistéricos), lo cual halla confirmación en diversas aretalogías de Isis: «yo he mostrado a los hombres los ritos de iniciación» (MÜLLER, *Ägyp. u. die gr. Isis-Aret.*., M 22, pág. 49). Sin embargo, en la

alegorías y representaciones de sus sufrimientos de entonces, consagró una enseñanza de piedad a la vez que un estímulo para hombres y mujeres víctimas de semejantes desgracias. Ella y Osiris, habiendo sido transmutados de démones buenos en dioses a causa de su virtud, como después Heracles y Dioniso[165], no inadecuadamente reciben honores mixtos, propios de dioses y démones al mismo tiempo, teniendo poder en todas partes pero el mayor en las regiones sobre y bajo la tierra. En efecto, dicen que Serapis no es otro que Plutón y que Isis es Perséfone[166], como ha dicho Arquémaco el eubeo[167] y Heraclides Pón-

---

tradición egipcia no le es conferida esta función. Es más, la religión egipcia quizá no tenía misterios en el sentido propio del término, si bien ciertas ceremonias a los ojos de un griego como HERÓDOTO (II, 171), pudieron parecerle tales. Los misterios de Isis y Serapis no parece que sean anteriores a la época romana, aunque existe alguna huella aislada anterior (cf. vv. 11-12 del *Himno a Isis* de Andros, del s. I a. C. o incluso anterior: PEEK, *Der Isishymnus v. Andros u. verwand. Texte...*). La asimilación más bien tardía de Isis y Deméter promovió la introducción de los misterios sobre el modelo griego. Sobre los misterios de Isis *vid.* Introducción, pág. 17.

[165] Heracles era considerado como héroe, al tener a Zeus por padre pero una madre mortal , Alcmena. Dioniso, aunque usualmente considerado como un dios, tenía por padre a Zeus y por madre a una mortal, Sémele.

[166] La identificación de Plutón y Serapis es repetida en el cap. 28 (362A), mientras que en el cap. 78 (382E) Plutón y Osiris son considerados equivalentes. Esto está de acuerdo con la función original de Osiris como un dios de los muertos y con su papel como juez de los muertos, así como con el hecho de que siempre es representado en forma momificada. Isis normalmente es identificada con Deméter (cf. HERÓDOTO, II 59); aquí con Perséfone, quizá porque se dice que ésta es la esposa de Plutón, que a su vez fue interpretado como Serapis u Osiris. Además Isis tiene un papel funerario que la conecta con el mundo subterráneo (cf. APULEYO, *Met.* XI 5, 23), quizá debido a una influencia eleusina.

[167] JACOBY 424 *(Die Fr. d. gr. Hist.* III B). Arquémaco fue un escritor de Eubea no posterior al s. III a. C., que compuso una historia de su isla nativa. Esta afirmación quizá está tomada de una obra titulada *Metonymíai: vid.* SCHWARTZ, *RE* s. v. *Archemachos*, núm. 4, col. 456.

tico [168], que cree que el oráculo que hay en Canobo [169] es de Plutón. F

28. Ptolomeo Soter [170] vio en sueños la estatua colosal de Plutón en Sinope [171], sin saber ni haber visto antes qué forma

---

[168] F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles* VII, *Herakleides Pontikos*, Basilea, 1953, Fr. 139. Heraclides Póntico (s. IV a. C.), discípulo de Platón y Aristóteles, escribió sobre muy diversos temas: filosofía, historia, música, etc. Entre sus obras está una titulada *Sobre los oráculos*, donde probablemente se hacía una comparación entre los dioses de Grecia y Egipto. *Vid.* DAEBRITZ, *RE* s. v. *Herakleides*, n.° 45, col. 483.

[169] Muy posiblemente la referencia es a la ciudad de Canopo. Cf. *supra* n. 131; en contra de otros comentaristas GRIFFITHS *(Plutarch's De Iside...*, pág. 377) mantiene la distinción entre Canobo y Canopo, aunque la localización del primer topónimo sea insegura: *vid.* A. H. GARDINER, *Ancient Egyptian Onomastica* II, Oxford, 1968 (= 1947), págs. 157 y 162.

[170] Primer Ptolomeo, hijo de Lago, que fue rey de Egipto del 305 al 283 y que según este capítulo y también otras fuentes (aunque el acuerdo no es unánime) es el responsable del establecimiento del nuevo culto de Serapis. Un culto de Osir-Apis existía ya en el Serapeo de Menfis y lo que Ptolomeo Soter hizo fue darle protección oficial a escala nacional y helenizar su iconografía. Plutarco no se pronuncia sobre los motivos que le llevaron a hacerlo y los historiadores hablan de buscar un acercamiento de griegos y egipcios, satisfacer los gustos de los griegos, promover una deidad emparentada a Osiris pero que indistintamente atrajera a griegos y egipcios o simplemente, como piensa FRASER, «dar a la población griega de Egipto, y particularmente de Alejandría, una deidad patrona» («Two Studies on the Cult of Serapis in the Hellenistic World», *Opusc. Athen.* 3 [1960], 19); en el mismo sentido se pronuncia CH. PICARD «L'institution n'était pas tant destinée a unir Grecs et Egyptiens, qu'a procurer aux Grecs d'Egypte un culte africain acceptable pour eux», *Les statues Ptolémaïques du Sarapieion de Memphis*, París, 1955, pág. 33. *Vid.* también los recientes trabajos citados en la Introd. n. 12

[171] También TÁCITO, *Hist.*, IV 83 refiere que Timoteo reconocía a Sinope en el Ponto como la casa de la estatua, pero añade otras dos versiones: la primera, que la estatua fue llevada bajo el tercer Ptolomeo de Seleucia a Siria y la segunda, que fue llevada bajo Ptolomeo I, pero desde Menfis a Alejandría. Modernas investigaciones mantienen que el origen póntico de la estatua era una leyenda inventada para explicar el epíteto *Sinōpítes* que a veces recibe Serapis, como por ejemplo en DIONISIO EL PERIEGETA I 255 y que EUSTACIO *(ad loc.)*

tenía, la cual le ordenaba que la transportara con la mayor rapidez posible a Alejandría[172]. Al no saber ni tener medios de conocer dónde estaba erigida y al contarle la visión a sus amigos, fue hallado un hombre muy viajado, de nombre Sosibio[173], que dijo que había visto en Sinope una estatua colosal tal como el rey creyó haberla visto. Envió, entonces, a Sóteles y Dionisio, quienes tras mucho tiempo y dificultad, pero no sin la providencia divina, después de robarla, se la llevaron. Y una vez que, transportada, fue expuesta, habiendo conjeturado al mismo
362A tiempo los seguidores de Timoteo, el exégeta, y de Manetón, el sebenita[174] que era una estatua de Plutón, a juzgar por Cerbero y la serpiente[175], persuaden a Ptolomeo de que no es la estatua de ningún otro dios sino de Serapis[176]; en el lugar de donde ve-

explica como derivado del monte Sinopion en Menfis o de Sinope en el Ponto. La primera explicación reforzaría la teoría del origen menfita del culto y de la estatua de Serapis.

[172] Alejandría era la capital del reino ptolemaico y según TÁCITO, *Hist.* IV 84, Ptolomeo Soter construyó el templo en Alejandría a Serapis donde había existido un antiguo templo de Serapis e Isis.

[173] La identificación de la persona bajo este nombre es problemática, pues en conexión con esta acción aparece mencionada sólo aquí. Quizá se trata del historiador espartano (ss. III-II a. C.) que estuvo en Egipto en el reinado de Ptolomeo II Filadelfo y que pudo ya haber llegado allí en el reinado de Ptolomeo Soter: *vid.* JACOBY 595 *(Die Fr. d. gr. Hist.* III B). Sóteles y Dionisio, citados a continuación, lo son también sólo por Plutarco *(De sollertia animalium* 36 *[Mor.* 984A-B]).

[174] Timoteo es presentado por Tácito *(Hist.* IV 83) como un ateniense del clan de los Eumólpidas, a quién Ptolomeo Soter había hecho llegar de Eleusis, como alto sacerdote de los ritos eleusinos, para dirigir el culto de Deméter en Egipto; *exēgētḗs* es la palabra que designa a los que explican la palabra sagrada. Sobre Manetón *vid.* Introducción, pág. 39.

[175] MACROBIO, *Sat.* I 20, 13-14, describe a Serapis como teniendo un *calathus* («cesto pequeño») sobre su cabeza, como acompañado por un Cerbero con tres cabezas (de león la del centro, de perro la de la derecha, y de lobo la de la izquierda) y con el cuerpo entrelazado por una serpiente.

[176] Aunque lingüísticamente las formas de Oserâpis y Serapis están estrechamente emparentadas con Osiris-Apis, en la iconografía fue introducido un cambio radical cuando Serapis emerge desprovisto de todo vestigio teriomórfi-

nía, en efecto, no era así nombrada, pero, transportada a Alejandría, obtuvo el nombre con el que se designa a Plutón entre los egipcios: Serapis. Además, las palabras de Heráclito, el filósofo de la naturaleza, «Hades y Dioniso son el mismo dios, en honor del cual caen en delirio y celebran la fiesta del prensado de las uvas»[177], llevan a esta opinión. Pues quienes consideran que con el nombre de Hades es designado el cuerpo, como si el alma estuviera enloquecida y ebria dentro de él, alegorizan sutilmente. Es preferible identificar a Osiris con Dioniso y con B
Osiris a Serapis, por haber adquirido Osiris ese apelativo cuando cambió de naturaleza. Por lo cual Serapis es común a todos, como ciertamente saben que lo es Osiris los que participan en los ritos sagrados.

29. Pues no vale la pena prestar atención a los Escritos frigios[178], en los que se dice que Serapis era hijo de Cáropo, la hija de Heracles, y Tifón hijo de Éaco, el hijo de Heracles[179], ni

---

co. Atenodoro *(ap.* CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico* IV 48. 5) cuenta que la estatua cultual de Serapis en Alejandría fue hecha por el artista Briaxis, que, aunque él niega que fuera el famoso artista ateniense, hoy así se acepta. El modelo que se considera originario de Alejandría representa a Serapis en una figura semejante a la de Zeus con cabeza de rizos y barba.

[177] DIELS, KRANZ, *Die Fr. d. Vors.* I, 22 B 15 consideran el fragmento como perteneciente a una obra *Sobre la naturaleza* (= fr. 50, M. MARCOVICH, *Heraclitus,* Mérida, 1967; fr. 129, A. GARCÍA CALVO, *Razón común,* ed. cr., ord., trad. y com. de los restos del libro de Heráclito, Madrid, 1985). Los presocráticos son llamados frecuentemente *physikoí.*

[178] La existencia de un grupo de escritos religiosos y mitológicos emanados de Frigia se sugiere en varias fuentes: DIOD. SÍC., III 67, 5; CIC., *De nat. deor.* 3. 42; DIÓG. LAERC., IX 49; ESCOL. A APOLON. ROD., I 558. Estos escritos probablemente remontan, al menos, al s. II a. C, pero difícilmente a antes.

[179] Este pasaje presenta graves problemas textuales, hasta el punto de que Sieveking deja el texto sin subsanar. Nuestra traducción sigue el texto de GRIFFITHS que fundamentalmente se basa en la propuesta de PARMENTIER, *Recherches...,* pág. 16. Otras lecturas son propuestas por FROIDEFOND, siguiendo sus «Études critiques...», *Rev. Ét. Gr.* 91 (1978), 350-354, pero, como él señala en la pág. 202, n. 4 de su edición, es un texto dudoso.

tampoco dejar de condenar a Filarco [180], cuando escribe que
Dioniso fue el primero que trajo a Egipto de la India dos toros,
el nombre de uno de los cuales era Apis y el del otro Osiris; y
C que Serapis es el nombre de quien ordena el universo, derivado
de *saírein,* que significa según algunos «embellecer» y «ordenar» [181]. Estas afirmaciones de Filarco son absurdas y mucho más absurdas las de quienes dicen que Serapis no es un dios, sino que así es llamado el ataúd de Apis [182], y que ciertas puertas de bronce que hay en Menfis, llamadas de Leteo y de Cocito, cuando entierran a Apis son abiertas produciendo un ruido profundo y seco, por lo cual ponemos la mano sobre todo objeto de bronce cuando resuena [183]. Más mesurada es la opinión de quienes dicen que significa el concertado movimiento del universo a partir de *seúesthai* y *soûsthai* («lanzarse» y «precipitarse»). Pero la mayor parte de los sacerdotes dicen que Osiris y

---

[180] Filarco es un historiador y polígrafo griego del s. III a. C. (JACOBY, *Die Fr. d. gr. Hist.* II A, 81 F 78) cuya obra fue utilizada por Plutarco en sus *Vidas* de Cleómenes y Arato. Probablemente nació en Náucratis y la opinión aquí recogida por Plutarco puede proceder de una obra sobre mitología. Sabemos que escribió una obra sobre las serpientes de Egipto.

[181] El significado de *saírein* es «barrer». Los otros serían significados derivados, más generales. Serapis es elogiado como quien ordena los asuntos del mundo en ELIO ARÍSTIDES, *In Sarap.* 14.

[182] Después de su muerte el buey Apis era introducido en un ataúd, como un hombre. La fantasía etimológica se crea a partir del griego *soròs Ápidos*.

[183] Squire, Sieveking y Hopfner secluyen este párrafo, como una tardía interpolación de alguien que conocía el pasaje de DIOD. SÍC., I 96, 9, donde, al discutir sobre cuestiones relativas al Hades, éste se refiere a un templo de Hécate cercano a Menfis y a «las puertas de Cocito y Leteo». Pero Diodoro no menciona a Apis aquí, ni su entierro. *Epilambánesthai* probablemente significa «poner la mano sobre», para lo cual *cf.* el uso del mismo verbo con *têi cheirí* en *Mor.* 995F. Sería un gesto de conjuro: en la creencia pitagórica, cuando los vasos o tripodes de Dodona resonaban se creía que transmitían la voz de un demon (cf. PORFIRIO, *Vida de Pitágoras* 41). El resonar del bronce, según el testimonio de Apolodoro, historiador del s. II, conocido por un escolio al *Id.* II de TEÓCRITO, está relacionado con ritos fúnebres, como en Esparta, donde, cuando el rey muere, se golpea un vaso de bronce. De ahí el temor que inspira y su adecuación a este contexto de Plutarco.

Apis han sido entretejidos en el mismo ser, explicándonos y D enseñándonos que es preciso considerar a Apis imagen corpórea del alma de Osiris [184]. Por mi parte, si el nombre de Serapis es egipcio, creo que denota alegría y júbilo, teniendo como testimonio el que los egipcios llaman al festival de las *Charmósyna «Saírei»* [185]. Pues también Platón dice que Hades recibe este nombre por ser un dios benefactor y benigno con los que llegaron a su lado [186]; y entre los egipcios otros muchos nombres tienen sentido [187], y el lugar subterráneo al que piensan van las almas después de la muerte, lo llaman *Aménthēs*, nombre que significa «el que recibe y el que da» [188]. Pero si también éste es

[184] La idea es expresada en forma un poco diferente *infra,* en 73, 380E (Apis es consagrado a Osiris); cf. Diod. Síc., I 85, 4, donde el alma de Osiris, después de la muerte del dios, se dice que pasa a Apis. *Vid.* además *supra* 20, 359B (n. 119) e *infra* 43, 368C. En cuanto a la explicación etimológica, la que aquí da Plutarco es la correcta. Las formas Oserâpis y Serapis provienen de *Wsír-ḥp*. Wilcken *(Urkunden der Ptolemäerzeit* I, Berlín-Leipzig, 1927, pág. 26) supone que los griegos han pasado de Oserâpis a Serapis porque han considerado la o inicial como un artículo. *Vid.* G. Mussies, «Some Notes on the Name of Serapis», *Hommages... Vermaseren* II, págs. 821- 832.

[185] Al ser Serapis el mismo dios que Osiris, la alegría se producía cuando el dios era encontrado y su revivificación saludada. Las *Charmósyna* se sitúan en *Athýr* (17 oct.-15 nov.). *Charmosynē* es nombre de un festival de júbilo en Atenas: Hesiquio s. v. y escolio a Aristóf., *Acarn.* 1189.

[186] En *Crátilo* 403a-404a, Platón discute y rechaza una derivación de Hades de *aeidés* «invisible» (o *aēdés* «desagradable») con la explicación de que este dios es un gran benefactor para los muertos; ello apoyaría la lectura *ōphelḗsimon* «benefactor» propuesta por Babbitt para el *locus corruptus*; *eidḗmōn* «sabio» es propuesta de Griffiths: en *Crátilo* 404b Platón asocia a Hades con el conocimiento y la comprensión. Froidefond (cf. *Rev. Ét. Gr.* 85 (1972), 63-65): *ploúsion,* justificando en nota que Plutarco parece mezclar la etimología de Plutón *(ploûtos)* propuesta por Platón *(Crátilo* 403 a; e) y la etimología popular (Hades/*hēdýs).*

[187] La expresión transmitida por los manuscritos *lógoi eisì* posibilita esta traducción, entendiendo, como señala Babbitt, «muchos otros de los nombres propios son palabras reales». No es necesaria la corrección propuesta por Pohlenz y aceptada por Sieveking *lógon échei.*

[188] La palabra egipcia *('imntt)* sobre la que Plutarco construye su etimología presenta una raíz común a la que significa «el occidente», que es usada co-

uno de los nombres que llegaron en otro tiempo de Grecia y E fueron devueltos, lo examinaremos después[189]; ahora discurriremos a través de lo que falta de la creencia que traemos entre manos.

30. Osiris e Isis, pues, pasaron de démones buenos a dioses[190]; y al poder debilitado y desgastado de Tifón, pero todavía en lucha contra la muerte y con agitaciones convulsivas, ya lo calman y lo apaciguan con sacrificios, ya al contrario lo humillan y lo ultrajan en ciertas fiestas[191] con insultos a los hombres que tienen cabellos rojos y arrojando un asno de lo alto de un precipicio, como los coptitas, porque Tifón tenía el pelo rojo F y forma de asno[192]. Busiritas y licopolitas no usan las trompe-

múnmente para el reino de los muertos. Un dios de los muertos, llamado «el más importante de los habitantes del oeste», fue tempranamente asimilado a Osiris y además el reino de éste es situado bajo la tierra por los egipcios. El significado de *Aménthēs* aquí propuesto por Plutarco no ha recibido ninguna explicación egiptológica satisfactoria. PARMENTIER, *Recherches...*, págs. 79 y s., encuentra aquí expresada la idea de la *palingénesis*, atribuible a Hecateo de Abdera. De otra forma es interpretada la frase por FROIDEFOND, *Plutarque. Isis et Osiris*, pág. 281, n. 3: es una glosa sobre la generosidad de Hades; recibe a los huéspedes y les da presentes.

189 En cap. 60, 375D Plutarco discutirá otras etimologías, aunque no la de *Aménthēs*. HERÓDOTO (II 50) afirma que los nombres de casi todos los dioses han llegado de Egipto a Grecia.

190 Cf. *supra* 27, 365E.

191 Con los sacrificios destinados a apaciguar a Tifón Plutarco podría referirse a que el culto de Seth persistió sobre todo en el Alto Egipto incluso después de la extensión del Osirismo. La humillación de Seth en diversos ritos es ilustrada en textos ptolemaicos: el dios es objeto de muchos ritos hostiles y de conjuros en los textos del templo de Edfu y un número de ellos son dirigidos contra animales que son sacrificados y quemados al ser considerados símbolos de Seth y sus seguidores.

192 Para los insultos a hombres con cabellos rojos como siendo tifonianos cf. 33, 364A-B. El color rojo de Tifón es mencionado en 22, 359E. La asociación de Seth con el asno es notada a menudo: Plutarco la menciona de nuevo en 31, 363C y 50, 371C, y diversos papiros o monumentos, incluso desde el Imperio Medio (*Libro de los muertos* 40, 1), representan muy probablemente a Seth así y, con toda seguridad, Seth es representado en los papiros griegos co-

tas en absoluto, en la creencia de que su sonido se parece al rebuzno del asno [193]. Y, en una palabra, consideran al asno un animal impuro y además demoníaco a causa de su semejanza con aquél, y cuando hacen tortas en los festivales de los meses *Paÿní* y *Phaōphí*, imprimen la figura de un asno atado [194]. Y en 363A
el sacrificio a Helio, recomiendan a los devotos del dios no llevar encima adornos de oro ni dar alimento a un asno. También los pitagóricos da la impresión de que consideran a Tifón un poder demoníaco; en efecto, dicen que Tifón ha nacido en una medida par, la quincuagésima sexta; y a su vez que la naturaleza del triángulo es la de Hades, Dioniso y Ares; la del cuadrado de Rea, Afrodita, Deméter, Hestia y Hera; la del dodecágono de Zeus; y la del polígono de cincuenta y seis lados de Tifón, como Eudoxo ha contado [195].

---

mo un hombre con la cabeza de un asno *(vid.* U. HORAK, *Illuminierte Papyri, Pergamente und Papiere,* I, Viena, 1992; «Verzeichnis illuminierter edierter Papyri...», núms. 207, 244), en cuanto animal con él asociado, entre otros: el hipopótamo, el cocodrilo y el cerdo. La ciudad de Copto se encuentra en el Nilo Medio un poco al norte de Tebas.

[193] Plutarco en *Septem sapient. conv.* 5 *(Mor.* 150F) señala que los fabricantes de flautas rechazaron los huesos de ciervo en favor de los de burro porque se creía que éstos producían mejor sonido, pero que la gente de Náucratis, que usaba tales flautas, incurría en la difamación de los busiritas a los que les estaba prohibido escuchar la trompeta porque su sonido se parecía al rebuzno de un asno, animal asociado entre los egipcios con Tifón (cf. además ELIANO, *Nat. de los anim.* X 28). J. DEFRADAS *ad loc. (Plutarque. Oeuvres morales* II, París, 1985, pág. 330, n. 1) comenta que los instrumentos de música utilizados primitivamente para los cantos mágicos y religiosos debían ser de una materia que respondiera a su finalidad y que se comprende que los huesos de ciertos animales hayan podido ser considerados impuros en el culto de tal o cual dios. ESTRABÓN, XVII 802, nombra una Licópolis, junto con Hermópolis y Mendes, como pertenecientes o próximas al nomo sebenítico y por lo tanto a Busiris. Posiblemente es a aquélla y no a la conocida Licópolis en el curso medio del Nilo a la que aquí hace referencia Plutarco.

[194] *Paÿní* era el décimo mes del año egipcio (26 mayo-24 junio) y *Phaophí* el segundo (comenzaba el 28 de septiembre).

[195] LASERRE Fr. 293 *(Die Fr. d. Eudox. v. Knid.).* Sobre Eudoxo cf. Introd., pág. 38. Plutarco se refiere en 48, 370E, a que entre los pitagóricos la día-

31. Los egipcios, creyendo que Tifón era de tez roja le sacrifican también los bueyes rojos, haciendo el examen tan escrupulosamente que, en el caso de que un buey tenga un solo pelo negro o blanco, lo consideran no apto para el sacrificio [196]; pues lo que se debe sacrificar no es lo grato a los dioses, sino lo contrario, cuanto ha recibido las almas de hombres impuros e injustos metamorfoseados en otros cuerpos [197]. Por lo cual, después de haber pronunciado maldiciones sobre la cabeza de la víctima y haberla cortado, en otro tiempo la arrojaban al río, pero ahora la venden a los extranjeros; y al buey que iba a ser sacrificado, los sacerdotes llamados *«sphragistaí»* lo marca-

B

da (el «número par»), entre otros nombres, designa el poder del mal. La referencia al nacimiento de Tifón «en una medida par, la quincuagésima sexta» ha recibido diferentes explicaciones por parte de editores y comentaristas (hay un hiato que produce sospechas sobre la autenticidad del texto). La propuesta de FROIDEFOND, *Plutarque. Isis et Osiris,* pág. 281, n. 2, la sitúa en el marco de la teoría astronómica de Filolao sobre los eclipses: Tifón está él mismo en el origen de los eclipses *(vid. infra* caps. 42-44).

Según la doctrina pitagórica todas las cosas no sólo poseen números, sino que son ellas mismas números. La extensión de este principio a la teología, tal como aparece en este pasaje, fue un paso tardío y está bien ejemplificado en el tratado sobre la teología o propiedades místicas de los números, *Theologoúmena arithmētikês,* atribuido a NICÓMACO DE GERASA (c. 100 d. C.): *vid.* A. DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne,* Ginebra, 1974 (= 1915), págs. 139 y ss.

196 El sacrificio de ganado rojo está bien atestiguado en los textos egipcios; motivado, en principio, por el deseo de una ofrenda grata a la divinidad, el significado sethiano se impuso sobre él. HERÓDOTO (II 38) da noticia del minucioso examen de toros destinados a Épafo (Apis), de modo que la aparición de un solo pelo negro significaba la descalificación. Pero hay testimonio también de sacrificios de ganado con el pelo de otro color.

197 Sobre la metempsícosis cf. *infra* 72, 379F. Plutarco hace notar aquí la diferencia entre los ritos sacrificiales egipcios y los de otros pueblos: en el mundo antiguo en general las ofrendas de frutos o de animales eran consideradas como alimento de los dioses, que se creía llevaban una vida como los hombres, y por lo tanto como una ofrenda que sería de su agrado. La noción de hostilidad aquí señalada para las ofrendas animales en Egipto, tiene probablemente su ori-

ban [198], conteniendo el sello, según cuenta Cástor, la imagen de un hombre apoyado en sus rodillas con las manos atadas atrás y con una espada clavada en la garganta [199]. Y piensan también C
que el asno padece su semejanza, como ha quedado dicho, por su estupidez y lubricidad [200] no menos que por el color de su pelaje; es por eso por lo que también, odiando, entre los reyes persas, especialmente a Oco, como maldito e impuro, lo apodaron asno. Y aquél, después de decir: «Sin embargo este asno se regalará en vuestro buey», inmoló a Apis [201], como ha contado

gen en el totemismo: la ofrenda simbolizaría al enemigo que es vencido. Existen también, sin embargo, testimonios de ofrendas gratas a los dioses en los sacrificios egipcios.

[198] La descripción aquí presentada por Plutarco halla su paralelo en Heródoto (II 38-39), con algunas pequeñas discrepancias. Algunos de los elementos del ritual no están testimoniados en los textos egipcios: así el pronunciar maldiciones sobre la cabeza de la víctima, que recuerda la idea del chivo espiatorio entre los judíos y otros pueblos, ni la acción de arrojar la cabeza al río o ser vendida, aunque sí que la cabeza es una parte del animal que no es ofrecida. Los *sphragistaí* «los que ponen el hierro» son mencionados en papiros egipcios; quizá es una categoría especial de los *stolistaí*, que tenían a su cargo los requisitos del culto.

[199] Cástor de Rodas (s. I a. C.) es autor de una obra sobre el Nilo, de la que procede quizá la noticia aquí recogida por Plutarco. Fue también, según la *Suda*, autor de obras sobre Babilonia y el arte retórico *(vid.* Jacoby, *Die Fr. d. gr. Hist.* II B, 250 F 17 y T 1). El sello al que hace referencia aquí Plutarco, basándose en Cástor de Rodas, tiene un estrecho paralelo en el jeroglífico usado como determinativo en la palabra que significa «enemigo». En un contexto sacrificial implica la identidad de la víctima con Seth.

[200] En la traducción queda destruida la ironía del párrafo, pues el verbo *apolaúo* significa propiamente «disfrutar de» «sacar ventaja de»; para el sentido de *hýbris* «lascivia» cf. *Quaest. conv.* III 6, 4 *(Mor.* 654E); Teognis 379; Jenof., *Cir.*, VIII 4. 14. La lascivia y la estupidez de Seth están bien testimoniadas en los textos egipcios. La primera principalmente en la historia de su relación con Horus en el *Pap. Kahun* IV 2 y en «Los combates de Horus y Seth» del *Pap. Chester Beatty* I (cf. Lichtheim, *Anc. Egyp. Lit.* II, pags. 214 y ss.).

[201] Cf. *supra* 11, 355C, donde se señala que Oco recibe el apodo de «Espada» y, también, que dió muerte a Apis. Eliano, *Nat. de los anim.* X 28, cuenta que Oco mató a Apis y divinizó al asno. Para la identificación de Oco

Dinón[202]. Y los que dicen que la huida de Tifón de la batalla a lomos de un burro duró siete días y que, habiéndose salvado, D engendró dos hijos, Hierosólimo y Judeo, es evidente, a partir de los nombres, que añaden elementos judaicos al mito[203].

32. Pues bien, tales son las interpretaciones que estos hechos sugieren; desde otro punto de vista, de entre quienes parecen decir algo más filosófico, examinemos en primer lugar a los más simples[204]. Estos son los que dicen que, del mismo modo que los griegos explican alegóricamente a Crono como el tiempo, a Hera como el aire y al nacimiento de Hefesto como el cambio de aire en fuego, así entre los egipcios Osiris es el Nilo que se une con la tierra, Isis, y Tifón es el mar en el que el Nilo al desembocar desaparece y se dispersa, excepto cuanto la tierra recibe como su parte y al acogerlo en su seno se hace fértil gracias a él[205]. Y en un treno sagrado que hay en honor del

---

cf. n. 60. Quizá los reyes persas habían abandonado en Egipto una política de tolerancia anterior.

[202] Dinón de Colofón (300 a. C.) era el padre de Clitarco de Alejandría, el historiador de Alejandro, y autor de una extensa obra sobre los persas que fue usada por Plutarco en su *Vida de Artajerjes*. *Vid.* SCHWARTZ, *RE s. v. Dinon* n.° 2, col. 654 y JACOBY 620 F 21 *(Die Fr. d. gr. Hist.* III C).

[203] Hierosólimo y Judeo son epónimos de Jerusalén y Judea, y el vuelo de siete días de Tifón se refiere a la semana judía, *Sabbath*, un sistema que contrastaba con la unidad egipcia de diez días. El intento de vincular la historia de los judíos con Tifón sugeriría una fuente antijudaica (quizá Apión), según GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...*, pág. 419; la conexión de Tifón con el asno proporcionaría un cómodo enlace pues los judíos lo veneraban. El sincretismo gnóstico identificó a veces a Seth con el dios de los judíos, según señala FROIDEFOND, *Plutarque. Isis et Osiris*, pág. 282, n. 12. Un paralelo a la historia aquí recogida por Plutarco lo proporciona TÁCITO, *Hist.*, V 2-4. Seth además presenta afinidades semíticas desde la época de Hyksos.

[204] Plutarco abandona la interpretación demonológica, que considera a Tifón como un demon del mal, y pasa a interpretaciones basadas en la alegoría física. Sobre el método alegórico *vid.* Introd. pág. 27 y ss.

[205] La misma identificación aparece *infra* en 38, 366A; 39, 366C ss. En otros pasajes, *infra* 33, 364A, se recoge una forma más generalizada de la creencia: Osiris como fuente y poder de humedad. En los testimonios egipcios (ins-

Nilo se le llora por nacer en las regiones de la izquierda y pere- E
cer en las de la derecha. Pues los egipcios piensan que las regiones de levante son la cara del mundo, las que caen al norte la derecha y las meridionales la izquierda[206]; así, del Nilo, que corre desde el sur y que es engullido por el mar en el norte, se dice con razón que tiene su nacimiento en las regiones de la izquierda y su muerte en las de la derecha. Esta es la causa por la que los sacerdotes tienen horror sagrado al mar y llaman a la sal «espuma de Tifón» y una de las cosas que les está prohibida es poner sal en la mesa[207]; no dirigen la palabra a los timoneles[208],
porque se sirven del mar y de él obtienen su medido de vida; F
no menos por esta razón, rechazan el pescado y escriben la palabra «odiar» con el signo de un pez[209]. Es así que, en Sais, en el vestíbulo del templo de Atenea estaban grabados un niño de cuna, un viejo y después de éste un halcón, a continuación un pez y finalmente un hipopótamo. El significado simbólico de esto era: «Oh, vosotros, que venís al mundo y os vais! ⟨la divi-

cripciones y representaciones pictóricas), sin embargo, lo que aparece no es una identificación con el Nilo, sino con el dios del Nilo *Ḥ'apy*. Osiris como dios de los muertos, tenía también el poder de renovar la vida de sus súbditos y se le asignan eventualmente los atributos del dios del Nilo y del dios del trigo. Isis sería en origen la tierra, la tierra negra del Delta sobre la que aquél reinaba. Una conexión clara de Seth con el mar no está probada en los testimonios egipcios.

206 Para el pensamiento egipcio, en cambio, el oeste se situaba a la derecha y el este a la izquierda. Plutarco menciona la izquierda y la derecha en relación con el nacimiento y la desembocadura del Nilo en *Quaest. conv.* VIII 8, 2 *(Mor.* 729B), pero sin vincularlas al sur o al norte.

207 Para la abstención de los sacerdotes de la sal *vid. supra* 5. 352F y n. 20.

208 En *Quaest. conv.* VIII 8 *(Mor.* 729B), vuelve a decir que los sacerdotes egipcios, debido al horror que sentían por el mar, no dirigían jamás la palabra a los timoneles.

209 Sobre la abstención de comer pescado *vid. supra* 7, 353C-E y nn. *ad loc.* Un jeroglífico con un pez (Gardiner, *Egyp. Gr., Sign-List* K2, pág. 476) era regularmente usado como determinativo de la palabra egipcia *bwt* que significa «odio» y además, a veces, como ideograma para la palabra: *vid.* Ermann, Grapow, *Wörterb.*I, 453 s. Cf. Horapolo, I 44 y Clem. de Alej., *Strom.*, V 7, 41, 4.

nidad odia la impudicia»[210]. Pues el niño es el símbolo del nacimiento⟩ y el viejo ⟨de la muerte⟩; con el halcón representan a la divinidad y con el pez el odio, como ha quedado dicho, a
364A causa del mar, y con el hipopótamo la impudicia[211]; pues se dice que tras dar muerte a su padre se empareja por la fuerza con su madre. Podría parecer también que el dicho de los pitagóricos, que el mar es una lágrima de Crono[212], aludiría a la naturaleza impura y extraña del primero.

Pues bien, quede dicho esto como una digresión que es de común conocimiento.

33. Los más sabios de los sacerdotes no solamente al Nilo lo llaman Osiris y Tifón al mar, sino que simplemente dan el nombre de Osiris a todo principio y fuerza productores de humedad, por considerarlo causa de la generación y sustancia del germen vital; el de Tifón, en cambio, a todo lo seco, ardiente, árido en una palabra, y a lo enemigo de la humedad[213]; por lo

---

[210] CLEM. DE ALEJ., *Strom.*, V 7, 41, 4 describe una inscripción de Dióspolis (Tebas) que es similar a la mencionada aquí por Plutarco, sólo que un cocodrilo ocupa el lugar del hipopótamo. La restauración de Cobet de la laguna, indicada por el manuscrito E, sigue el pensamiento y la fraseología de la descripción de Clemente de Alejandría. Plutarco recoge una inscripción con escritura jeroglífica que los estudiosos pueden claramente identificar, si bien la explicación simbólica que da de algunos de estos signos y del conjunto no es completamente ajustada, señala GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...*, pág. 423.

[211] ELIANO, *Nat. de los anim.* VII 19, dice que el hipopótamo es el más impío de los animales, porque come a su padre. PORFIRIO, *Sobre la abstinencia* III 23 cuenta tàmbién que los hipopótamos matan a su padre para aparearse con su madre. *Infra* 50, 371B se dice que el hipopótamo representa a Seth y esto halla confirmación a menudo en los textos del período ptolemaico. Sobre la lascivia de Seth *vid.* n. 200.

[212] Para la expresión cf. PAUSANIAS, X 32, 18, donde se dice que la inundación es causada por las lágrimas de Isis.

[213] Respecto a que llaman Osiris a todo principio y fuerza productores de humedad, cf. ORÍGENES, *Contra Celso* V 38; HIPÓL., *Refutación* V 7, 23. El agua asociada con Osiris en el culto egipcio incluía la de la inundación del Nilo, el agua de las libaciones en el culto de los muertos, los humores dadores de

cual, creyendo también que ha nacido de piel roja y amarillenta[214], no tratan de muy buena gana con hombres que tienen tal B
aspecto ni con agrado frecuentan su compañía. Osiris, por su parte, según la tradición mítica, es de piel negra[215], porque el agua, al mezclarse con la tierra, los vestidos y las nubes, lo oscurece todo, y la humedad presente en los jóvenes genera cabellos negros, en cambio la canicie, como si fuera una decoloración por la sequedad, sobreviene a quienes llegan a la *acmé*. La primavera es floreciente, fecunda, amable; el otoño, en cambio, por la falta de humedad, es hostil a las plantas y nocivo para los animales. El buey criado en Heliópolis, al que llaman Mnevis[216]

---

vida del cuerpo y la humedad que fertiliza la vegetación. Pero Plutarco aquí está usando la terminología de la filosofía griega, en la que el análisis del mundo en sus elementos primarios o principios fue una preocupación temprana. Tifón, aunque todavía identificado con el mar, es lo seco, ardiente, árido y lo hóstil a la humedad, afirmación que está de acuerdo con el punto de vista de que el mar deriva del fuego (*supra* 7, 353E).

[214] El adjetivo *pyrróchroun* parece estar influido por *pyrôdes*, citado una línea antes, y es seguido con el intervalo de cuatro palabras por *párōchron*: sobre el juego etimológico y paronomásico en Plutarco cf. FERNÁNDEZ DELGADO, PORDOMINGO, «Aportación al estudio estilístico de Plutarco...», CODOÑER y otros (eds.), *Stephanion...*, págs. 83-95. De los dos términos paronomásicos el primero no aparece más que aquí, en 31, 363A (*supra*) y en el *Pap. Rylands* 134, 16 (s. I d. C.) (en 22, 359E cf. la expresión *têi chróāi pyrrón)*; el segundo sólo aquí y luego en Pólux: sobre la importancia del juego fónico en el uso de neologismos en Plutarco *vid.* J. A. FERNÁNDEZ DELGADO, «Carácter y función de los neologismos de Plutarco en *Moralia*», en PÉREZ JIMÉNEZ, DEL CERRO CALDERÓN (eds.), *Estudios sobre Plutarco...*, págs. 141-153.

[215] Plutarco se refiere también en 22, 359E (*supra*) al negro como color asociado con Osiris. KEES, *Farbensymbolik...*, págs. 458-461, cree que por ser color ctónico y muestra que el epíteto «negro» (*km*) fue usado para Osiris en los textos egipcios desde el Imperio Medio.

[216] Diversas fuentes antiguas se refieren a *Mnevis*: DIOD. SÍC., I 21, 10 recoge el punto de vista de que los toros Apis y *Mnevis* fueron consagrados a Osiris, pero PORFIRIO, *ap.* EUS., *Prep. Evang.* III 13, 1 s., establece que *Mnevis* estaba consagrado al sol y Apis a la luna (cf. ELIANO, *Nat. de los anim.* XI 21). ESTRABÓN XVII 803 y 805 se refiere al culto del toro *Mnevis* en Heliópolis. Frente a la opinión de algunos de que es el padre de Apis, aquí recogida por

(consagrado a Osiris y al que algunos también consideran padre de Apis), es negro y goza de segundos honores después de Apis. Además, a Egipto, cuya tierra es negra entre las que más, lo llaman *Chemia*[217], como a lo negro del ojo, y lo comparan al corazón; pues es caliente, húmedo y está completamente encerrado y unido a la parte sur del mundo habitado, como el corazón al lado izquierdo del hombre.

34. Dicen que Helio y Selene no usan, como vehículos de transporte en su vuelta al mundo, carros, sino navíos[218], queriendo así dar a entender que su crianza y nacimiento se produce a partir de la humedad. Y piensan también que Homero, co-
D mo Tales, por haberlo aprendido de los egipcios, consideraba el

---

Plutarco en 43, 368B-C *(infra)* señala que Apis es engendrado por la luz de la luna que alcanza a una vaca. Su conexión con Osiris en modo alguno fue tan prominente como la de Apis. Con Atón-Ra, el dios de Heliópolis, estaba originariamente y de modo firme unido. La mayor popularidad del toro Apis en parte podría explicarse por la mayor importancia de Menfis, su casa.

[217] HERÓDOTO, II 12 se refiere a Egipto como «el de tierra negra» *(melángaios)*; cf. «el país de los de pies negros» *(Melampódōn chṓrā)*, ESCOLIOS A PLAT. *Tim.* 25b; «el país negro» *(melaínēs gês)*, *Pap. Gr. Mag.* IV 800 [= K. PREISENDAZ, *Die griechischen Zauberpapyri.* I, Leipzig, 1973 (= 1928), pág 100]; VIRGILIO, *Geórg.* IV 293. El nombre egipcio era *kemet* (ERMAN, GRAPOW, *Wörterb.* V, 126) y denotaba «la tierra negra u oscura», como opuesta a «la tierra roja» de los desiertos adyacentes. Heródoto explica, en el citado pasaje, que su tierra es negra y aterronada en cuanto que se compone de limo y aluviones traídos de Etiopía por el río.

[218] Hay testimonios en la literatura griega tardía y en el arte egipcio que apoyan la noticia aquí transmitida por Plutarco. Posiblemente se proyectaba a la vida celeste la costumbre de que en Egipto el viaje y el transporte tenía lugar principalmente por el Nilo. Los griegos, en cambio, imaginaban al sol y a la luna conduciendo sus carros (excepcionalmente montando un caballo o, en el caso de la luna, otros animales): el palacio del sol estaba en el este; por la noche se zambullía en el oeste en el océano y regresaba al este flotando en una gran copa. Son muchas las fuentes literarias y representaciones del arte que lo atestiguan: *vid.* H. J. ROSE, *A Handbook of Greek Mythology,* 6.ª ed., Londres, 1958, págs. 32-34 y n. 84. Especialmente hermosa es la representación de ESTESÍCORO: PAGE, *Poet. Mel. Gr.*, fr. 185.

agua principio y origen de todo[219]; pues el Océano es Osiris y Tetis es Isis[220], como la que nutre y alimenta todo. Pues también los griegos llaman a la emisión del esperma *apousía* y al coito *synousía*, y al hijo *(hyós)* a partir de *hýdōr* («agua») y de *hŷsai* («llover»), y a Dioniso *Hyês* porque es señor de la naturaleza húmeda y no otro que Osiris; pues también Helánico parece haber oído el nombre de Osiris pronunciado *Hýsiris* por los sacerdotes; en efecto, continuamente llama así al dios, verosímilmente por su naturaleza y por el rito de su descubrimiento *(heúresis)*[221].

35. Que Osiris es idéntico a Dioniso[222] ¿quién más adecuadamente que tú, Clea, puede saberlo, cuando eres la jefa de E las Tíades de Delfos y has sido consagrada por tu padre y por tu madre en los ritos sagrados de Osiris?[223] Y si en atención a

---

[219] Homero en *Il.* XIV 201 y 246 nombra al océano «origen de los dioses» y «origen de todas las cosas». Pero fue Tales de Mileto (s. VI a. C.) quien primero formuló el pensamiento de que puesto que la tierra flota sobre el agua, la fuente de todo debería ser buscada en el agua. Parece fuera de duda que Tales había visitado Egipto *(vid.* 10, 354E y n. 48).

[220] El verdadero paralelo a Osiris es *Noun*, el dios del agua primordial, de la que en los sistemas cosmogónicos de Heliópolis y Hermópolis, el sol había nacido; la identificación de Tetis *(Tēthýs)*, la esposa de Océano, con Isis sólo aparece en este pasaje de Plutarco, y quizá surja de su mención al lado de aquél en los dos versos homéricos.

[221] JACOBY 4 F 176 *(Die Fr. d. gr. Hist.* I A). Helánico de Lesbos era contemporáneo de Heródoto y escribió un libro sobre Egipto, *Aigyptiaká*. La razón de mencionar aquí la forma *Hýsiris* del nombre de Osiris es etimológica, puesto que proporciona un nexo con *hŷsai* «llover» y con Dioniso, así como con *heúresis*. En inscripciones están atestiguadas las formas *Oûsir* y *Oúsiri*.

[222] *Supra,* 13, 356A-B, se da como razón para la identificación de Osiris y Dioniso por los griegos que ambos eran pioneros de la civilización, de la paz y de la ley. HERÓDOTO (II 48) encuentra un elemento fálico común a los dos cultos. Para otras fuentes *vid.* GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...,* pág. 429.

[223] Dioniso recibía culto en Delfos durante los meses de invierno. La mayor parte del ritual dionisíaco tenía lugar por la noche y sólo mujeres y jóvenes, que eran llamadas Ménades, Tíades, Bacantes, Lenas, podían tomar parte en él. El nombre *Thyiádes* posiblemente deriva de *thýein* «lanzarse impetuosa-

los demás es necesario proporcionar testimonios, dejemos estar los ritos secretos, pero lo que a la luz realizan los sacerdotes en el entierro de Apis, cuando llevan su cuerpo sobre una balsa, no difiere nada de una ceremonia báquica: se cubren con las nébrides, llevan tirsos, profieren gritos y se agitan como los poseídos en los ritos orgiásticos dionisíacos[224]. Ésta es también la razón por la que muchos griegos hacen estatuas de Dioniso en forma de toro[225]; y las mujeres eleas también lo invocan supli-

mente», «saltar», utilizado de la danza salvaje y frenética de las ménades, aunque la tradición mítica (PAUSANIAS, X 4) señala que Castalio, un habitante de Delfos, tenía una hija *Thyía* que fue la primera sacerdotisa de Delfos y dió nombre a las *Thyiádes*. La lectura *archēída*, frente a la transmitida por los códices *archiklá* parece segura, pues Keramopoullos *(Arch. Eph.* [1911], 167-168) ha mostrado que el título dado en inscripciones délficas a la jefa de las Tíades era *archēís*; cf. *Quaest. Graec.* 12 *(Mor.* 293F) donde lleva el título *archēgós*. Clea es presentada aquí no sólo como jefa de las Tíades sino como iniciada en la religión de Osiris (el participio *kathōsiōménēn* «consagrada» podría implicar incluso sacerdocio), lo cual era posible por la tolerancia debida al sincretismo de la época *(vid.* Introd. págs. 40 y 44).

224 Elaboradas ceremonias acompañaban el entierro de Apis como lo muestra una guía demótica al ritual de época helenística. La *schedía* de Plutarco era un bote de papiro sobre el que el cadáver de Apis era transportado a través del Nilo, desde su recinto en el templo a la necrópolis de Menfis. Pero, sin entrar en cuestiones de detalle, parece que, en general, se desarrollaba en una atmósfera de tristeza y lamentaciones que debía de contrastar con los ritos orgiásticos dionisíacos. Plutarco confunde las ménades griegas y las plañideras egipcias, aunque es cierto que algunos sacerdotes egipcios llevaban una piel de pantera, que le recordaba la nébride, piel de cervato, característica, junto con el tirso, del atuendo de las bacantes en el cortejo dionisíaco.

225 Aunque la identificación de Dioniso y el toro es un elemento originario de su culto *(vid.* n. siguiente) las representaciones en el arte no son anteriores a la época helenística. Cf. ATENEO, X 476A; E. THRAEMER en W. H. ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* I, Hildesheim, 1965 (= 1884-1886), I, cols. 1149-1151; L. R. FARNELL, *The Cults of the Greek States,* V, Oxford, 1909, págs. 250-252 y láms. 39-40; *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC),* III 2, Zürich-Munich, 1986, láms. 158 a, 435, 436; P. GARDNER, *The Types of Greek Coins,* Cambridge, 1883, lám. 14, n. 11 (la cabeza de Dioniso con cuernos sobre una moneda de Seleuco I).

cando «que el dios llegue con pie bovino» junto a ellas[226]. Entre los argivos Dioniso lleva el epíteto *bougenês* («nacido de un buey»)[227], y lo invitan a salir del agua al son de trompetas, arrojando a la profundidad un cordero para el guardián de la puerta; y estas trompetas las ocultan en los tirsos[228], como Só- F

[226] Quizá Plutarco está aquí aludiendo a un colegio sacerdotal semejante al de «las dieciséis mujeres eleas» (o al mismo) que atendía el culto de Dioniso y que es mencionado en *Mulierum virtutes* 15 *(Mor.* 251E). En *Quaest. Graec.* 36 *(Mor.* 299A-B) Plutarco transmite completo el himno primitivo de las mujeres eleas (del que aquí recoge una breve paráfrasis) en el que invocan al dios para que aparezca en su templo en forma de toro: «Ven, héroe Dioniso, al santo templo de los eleos en compañía de las Gracias, al templo, con tu pie bovino penetrando, noble toro, noble toro» (PAGE, *Poet. Mel. Gr.* 871; cf. F. PORDOMINGO, «Las citas de *Carmina popularia* en los *Moralia* de Plutarco», D'IPPOLITO, GALLO [eds.], *Strutture Formali...*, págs. 213-224). HOPFNER, *Plutarch über Isis...* II, pág. 162, sugiere que «el pie de toro» del himno tiene que ser comprendido como el falo erecto del dios y da como paralelo la referencia de DIOD. SÍC., I 85, 3 de cómo las mujeres egipcias levantaban sus vestidos y mostraban sus órganos genitales al toro Apis.

[227] U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Der Glaube der Hellenen* II, Basilea, 1956, pág. 73, encuentra imposible explicar con certeza el epíteto *bougenês* «nacido de un buey», que no es explicitado por ningún mito sobre el nacimiento de Dioniso; en O. KERN, *Orphicorum Fragmenta*, Berlín, 1963 (= 1922), fr. 297 a 7, el epíteto *taurogenês* es usado para el dios. En cualquier caso habla de una asimilación de Dioniso y el toro para la que, además de lo señalado en las notas precedentes, los testimonios en la literatura, especialmente en las *Bacantes* de Eurípides (vv. 100, 618, 920-922, 1018, etc.), son elocuentes: *vid.* E. R. DODDS, *Euripides. Bacchae*, 2.ª ed., Oxford, 1960, pág. 18 y nn. *ad loc.).*

[228] Es un rito de evocación que tiene que ver con la muerte del dios como dios de la vegetación y su permanencia en el mundo subterráneo en invierno: con la llegada de la primavera el dios era despertado a la nueva vida, el sacrificio al guardián del Hades era un sacrificio propiciatorio y por el sonido de la trompeta era despertado del sueño de la muerte. Muchas referencias en el mito y en el culto conectan a Dioniso con el mar. Para el uso de trompetas entre los argivos en su festival báquico cf. *Quaest. conv.* IV 6. 2 *(Mor.* 671E). En el festival de las Antesterias, Dioniso era transportado en una barca y tomaba parte en el cortejo un trompetista (L. DEUBNER, *Attische Feste*, Darmstadt, 1953 [= 1932], págs. 102-103; JEANMAIRE, *Dionysos*, París, 1951, pág. 50). Para éste y otros rituales de evocación tendentes a promover la epifanía del dios *vid.* W. OTTO, *Dionysos. Mythos und Kultus*, 2.ª ed., Frankfurt, 1933, págs. 74 y ss.

crates en su tratado *Sobre los Santos* ha contado[229]. Además, las historias relativas a los Titanes y las fiestas Nictelias[230] concuerdan con los desmembramientos que se cuentan de Osiris, con sus resurrecciones y sus reencarnaciones; y del mismo modo, también lo relativo a las tumbas. Pues los egipcios, como
365A ha quedado dicho[231], muestran en muchas partes tumbas de Osiris, y los delfios pretenden que los restos de Dioniso reposan entre ellos, junto al oráculo[232], y los *Hósioi* hacen un sacrificio secreto en el templo de Apolo cuando las Tíades despiertan a Licnites[233]. Que no sólo del vino, sino también de toda naturaleza húmeda los griegos consideran a Dioniso señor y príncipe, basta Píndaro como testigo de ello, cuando dice:

229 MÜLLER, Fr. 5 *(Fr. Hist. Gr.* IV, pág. 497), cree que el autor del *Perì Hósioi* era un argivo que vivió en el s. II. Plutarco se refiere a él otras veces: *vid.* JACOBY 310 F 2 *(Die Fr. d. gr. Hist.* III B); GUDEMAN, *RE* s. v. *Sokrates* n.° 3, col. 805, sugiere la fecha del s. III a. C. Los *Hósioi* «los Santos» era un colegio sacerdotal de Delfos que atendía el culto. Su cargo era vitalicio y eran en número de cinco *(Quaest. Graec.* 9 *[Mor.* 292D]).

230 *Nyktélia* es un término usado especialmente de los festivales nocturnos de Dioniso y lo aludido en *Titaniká* tiene que ser la historia de cómo los titanes atacaron y mataron al niño Zagreo (= Dioniso) hijo de Zeus y Perséfone, después de lo cual lo desmembraron y lo devoraron. Zeus destruyó a los Titanes y de sus cenizas surgió la humanidad. Hizo también engullir el corazón de Zagreo a Sémele, fecundándola así del «segundo Dioniso»: *vid.* ROSCHER, *Lex. Myth.*, VI, cols. 532 ss.; P. GRIMAL, *Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine* = *Diccionario de la mitología griega y romana* [trad. F. PAYAROLS], Barcelona, 1965, s. v. *Zagreo.*

231 *Vid. supra* 18, 358A; 20, 359A.

232 Una forma de la leyenda de Dioniso Zagreo refería que cuando los Titanes habían despedazado el cuerpo del dios, Zeus entregó los miembros mutilados a Apolo y éste los enterró en Delfos, cerca del trípode de la Pitia: cf. NILSSON, *The Dionys. Myst.*, pág. 40.

233 El epíteto *liknítēs* aparece sólamente aquí y otras tres veces en los Himnos Orficos y significa «el que está en el cesto» (propiamente *líknon* significa criba para aventar), refiriéndose a Dioniso como un niño en su cuna-cesto. Este niño divino ha sido a menudo interpretado como representando la vegetación que es despertada en primavera, pero Nilsson, *The Dionys. Myst...*, págs. 38 y ss., ha mostrado después de un cuidadoso examen de éste y otros pasajes que es Dioniso en su subida del mundo de los muertos lo que es significado.

¡Pueda el muy alegre Dioniso acrecentar la cosecha de los ár-
[boles,
santo esplendor del otoño![234];

por lo cual también a los que veneran a Osiris les está prohibido destruir un frutal y cegar una fuente.

36. No sólo al Nilo, sino a todo lo húmedo lo llaman, sin más, flujo de Osiris[235], y las procesiones sagradas siempre las B
encabeza el *hydreîon*[236], en honor del dios. Escriben las palabras para «rey» y «la región meridional del mundo» mediante un junco, y el junco es interpretado como la irrigación y fecundación de todo, y por su naturaleza parece asemejarse al órgano de la generación[237]. Cuando celebran la fiesta de las Pamilias que, como ha quedado dicho[238], es de carácter fálico, exponen

[234] H. MAEHLER fr. 153 *(Pindarus,* II, *Fragmenta,* Leipzig, 1989). Cf. *Quaest. conv.* IX 14, 4 *(Mor.* 745A); *Amatorius* 15 *(Mor.* 757F). Para Dioniso y la humedad de la vegetación cf. *Quaest. conv.* V 3, 1 *(Mor.* 675F); él es *Dendrítēs* o *Éndendros,* el «Poder en el árbol»; *Ánthios,* el «que trae la floración»; *Kárpios,* el «que trae el fruto»; *Phleús* o *Phléōs,* la «abundancia de la vida» *(vid.* DODDS, *Euripides. Bacchae,* pág. XII). Osiris era a veces llamado «Señor del vino», pero Plutarco insiste poco sobre esta importante analogía entre Osiris y Dioniso (cf. HANI, *La rel. égyp...,* págs. 242 y ss.).

[235] Cf. *supra* 33, 364A y n. 213; en 38, 366A; 49, 371A-B y *Quaest. conv.* VIII 8, 2, aparece también la expresión «flujo de Osiris». La idea expresada aquí halla confirmación en *Los cantos de Isis* y *Neftis* 9, 26 *(Pap. Brit. Mus.* 10188) y en *Pyr.* 788 ss. (FAULKNER, *Anc. Egyp. Pyr. Texts,* pág. 143).

[236] El *hydreîon* es un tipo de cántaro con dos asas. Aparece frecuentemente en las representaciones del culto en el arte figurado.

[237] El signo del junco entraba en la composición de las palabras *nsw* «rey» y *rsy* «sur» (cf. GARDINER, *Egyp. Gr., Sign-List* M 23 y 24, pág. 482). La exacta identidad de la planta no está fijada; se supone que es idéntica a un tipo de junco que se constituye en el emblema del Egipto Alto. El señalado parecido del junco con el órgano genital es un poco desconcertante: los egipcios tenían un jeroglífico especial para el falo (GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside,* págs. 438-439).

[238] *Supra* 12, 355E.

y llevan en procesión una estatua, cuyo miembro viril es de tamaño triple[239]; el dios, en efecto, es principio, y todo principio multiplica por su poder fecundante lo que procede de él. Tenemos por costumbre expresar la multiplicidad con el número tres, como el «tres veces dichosos»[240] y «ataduras tres veces
C tantas, innumerables»[241], a no ser que ¡por Zeus! la expresión «tres veces» sea mostrada con su sentido propio por los antiguos. En efecto, el elemento húmedo, principio y origen de todo, creó de sí mismo las tres primeras sustancias materiales: la tierra, el aire y el fuego[242]. Pues también el relato, que se añade al mito, de que Tifón arrojó al río el miembro viril de Osiris y de que Isis no lo encontró, sino que, habiendo hecho y modelado a su imagen una réplica, ordenó que se la honrara y llevara en procesión fálica[243], ciertamente apunta a eso, a enseñar que el poder fecundador y germinador del dios tuvo como su primera materia la humedad y gracias a la humedad se mezcló con
D lo que por naturaleza participa de la generación. Y existe otra leyenda entre los egipcios: Apopis, hermano de Helio, declaraba la guerra a Zeus, y Zeus a Osiris, que se alió con él y le ayudó a derrocar a su enemigo, lo adoptó como hijo y le dió el nombre de Dioniso[244]. Y es posible demostrar que el elemento

---

239 Sobre la fiesta de las Pamilias cf. *supra* 12, 355E y nn. 68 y 69. Para la imagen itifálica de Osiris cf. 51, 371F. *Vid.* la interpretación de A. VERA, *Tipología de la Fiesta...*, págs. 242-247.

240 *Odisea* V 306; VI 154-155.

241 La cita es parte de un hexámetro, hasta la diéresis bucólica: *Odisea* VIII 340.

242 Plutarco parece que está haciéndose eco de la teoría de Tales (con la expresión *hypò tôn palaiôn* tiene que referirse a los primeros pensadores griegos, puesto que están siendo explicadas expresiones homéricas): identificaba al aire con el agua evaporada y al éter con el fuego nutrido por el vapor; la tierra pudo además haberle parecido una forma de agua solidificada.

243 Cf. *supra* 18, 358B y n. 106. Como allí hemos hecho notar, la afirmación de que Isis no encontró el falo se contradice con dos tradiciones egipcias de que el falo fue conservado, según una, en Mendes, según otra, en Denderah.

244 La leyenda aquí mencionada, a pesar de la afirmación de Plutarco, no halla paralelo exacto en la tradición egipcia. Según el mito egipcio el dios solar

mítico de esta leyenda está conectado a una verdad de orden físico. Pues los egipcios llaman Zeus al viento, que tiene como elemento hostil lo seco y lo ígneo; éste no es el sol, pero tiene alguna afinidad con él; y la humedad, al atenuar el exceso de sequedad, aumenta y fortalece las exhalaciones con las que el viento se alimenta y se hace vigoroso. E

37. Además, la yedra los griegos la consagran a Dioniso y entre los egipcios, se dice, es llamada «*chenósiris*», nombre que significa, según el mismo testimonio, planta de Osiris[245]. Pues bien, Aristón[246], el autor de la *Colonización ateniense,* topó con una carta de Alexarco[247] en la que se cuenta que Dioniso, hijo de Zeus y de Isis, es llamado por los egipcios no Osiris sino Ársafes[248], nombre que denota la virilidad. Esto pone tam-

---

Ra tenía que pelear diariamente en el este y oeste de los cielos contra su enemigo Apopis, una poderosa serpiente considerada un demon de la oscuridad y del mundo subterráneo. En esta pelea Ra es ayudado por Horus y Seth, Isis y Neftis y los dioses en general, incluyendo la gran Enéada de la que Osiris era miembro: *vid.* BONNET, *Reallex...*, págs. 626 y ss. En la mitología griega la lucha de Apolo y Pitón parece su paralelo más cercano.

[245] Cf. DIOD. SÍC., I 17, 4. En *Quaest. conv.* III 2, 1 *(Mor.* 648E-F) se sugiere que la yedra es usada en invierno, al ser planta de hoja perenne, como un conveniente sustituto de las hojas de vid, según *Quaest. Rom.* I 12 *(Mor.* 291A) era desgarrada y mascada en los festivales báquicos. EURÍPIDES, *Bácantes* 81, describe a los adoradores de Dioniso como «coronados con yedra» y DODDS, *Euripides. Bacchae,* pág. 77 *ad loc.*, sugiere que tuvo un lugar más temprano en el culto que la vid. Hasta época romana parece que la yedra no fue usada en el culto de Osiris; cf. TIBULO, I 7, 45 y APULEYO, *El Asno de Oro* XI 27. Probablemente fue tomada en préstamo de los ritos de Dioniso.

[246] ESTRABÓN, XVII 790, lo nombra como un filósofo peripatético contemporáneo, que, como Eudoro, había escrito sobre el Nilo. *Vid.* JACOBY 337 F 1 *(Die Fr. d. gr. Hist.* III B); GERCKE, *RE* s. v. *Ariston* n.° 55, cols. 956 y s.

[247] Quizá es el Alexarco (MÜLLER, *Fr. Hist. Gr.* IV, pág. 298) autor de una historia itálica, citado por Plutarco en *Synagōgḗ historiôn parallḗlōn Hellenikôn kaì Romaikôn. Parallela minora* 7 *(Mor.* 307C) (tratado espurio).

[248] *Arsaphḗs* es la transcripción del nombre egipcio *Ḥryshaf* («el que está sobre su lago»), el dios-carnero de Heracleópolis Magna en el XX nomo del Egipto Alto. Era una deidad menor conectada teológicamente con Osiris y Ra:

bién de manifiesto Hermeo en el primer libro de su tratado los *⟨Festivales⟩ de los egipcios*, pues dice que Osiris, rectamente
F interpretado, significa vigoroso[249]. Paso por alto a Mnaseas[250], que conecta con Épafo a Dioniso, a Osiris y a Serapis[251]; paso por alto también a Anticlides[252], cuando dice que Isis, que era

---

himnos del Imperio Medio lo describen como una forma de Osiris y por otra parte es mostrado con el disco solar de Ra y es descrito como el *Ba* (el alma) de Ra (ct. BONNET, *Reallex...*, pág. 288); pero Zeus-Amón no es nombrado como su padre ni Isis como su madre. La idea de virilidad sólo de forma muy indirecta puede ser referida al nombre egipcio que está en la base. FROIDEFOND *(Plutarque. Isis et Osiris,* pág. 288, n. 6) apunta a una contaminación de dos tradiciones: *Arsaphḗs* está sin duda relacionado con *ársēn* «macho».

[249] JACOBY 620 F 1 *(Die Fr. d. gr. Hist.* III C). Hermeo es citado también en 42, 368B. Su identidad y su fecha han sido objeto de discusión: Jacoby sugiere el s. I d. C. Respecto al título, transmitido de forma incompleta, fue Reitzenstein quien propuso la lectura *heortôn.* El adjetivo *óbrimos* «fuerte», «vigoroso» (un ejemplo de lectura correcta preservada solamente por el manuscrito v, a pesar de la frecuente falta de cuidado del escriba) es una buena traducción de *wsr.* No sólo es Osiris ocasionalmente descrito como *wsr,* con consciente paronomasia; algunas de las formas de su nombre más tardías pueden haber sugerido esta palabra: GRIFFITHS, *The Origins of Osiris...*, págs. 60 y ss., sugiere que *Wsỉr* deriva de *wsr.*

[250] MÜLLER fr. 37, pág. 155 *(Fr. Hist. Gr.* III). Mnaseas era un escritor de Patara en Licia *(fl. c.* 150 a. C.), discípulo de Eratóstenes; tenía una obra sobre Libia y estudios de mitología de tendencias evemerísticas: *vid.* LAQUEUR, *RE s. v. Mnaseas* n.° 6, cols. 2250-2252.

[251] Épafo era hijo de Ío y Zeus y nació en Egipto: *vid.* ESQUILO, *Prometeo Encadenado* 846 ss. y *Suplic.* 291 ss.; APOLODORO, II 1, 3 ss.; OVIDIO, *Metam.* I 748 ss. Ío había sido transformada en una novilla, pero al llegar a Egipto recuperó su forma humana a través de un simple toque de la mano de Zeus, de ahí el nombre Épafo, derivado de *ephápto* «tocar»: cf. *Prometeo Encadenado* 849, donde la forma *epapháō* es la usada en el mismo sentido. De las tres identificaciones aquí señaladas por Plutarco es la de Épafo y Serapis la básica; HERÓDOTO (II 38, 153; III 27 s.) identificaba al toro Apis con Épafo. El final egipcio de los vagabundeos de Ío deriva sin duda del parecido entre ella (en su forma bovina) e Isis o Isis-Hathor.

[252] JACOBY 140 F 13 *(Die Fr. d. gr. Hist.* II A). Anticlides, historiador ateniense que vivió entre el s. IV y el III a. C., era autor de una obra *Nóstoi* y de un libro sobre Alejandro, del que probablemente procede esta afirmación. Para el punto de vista de que Isis era la hija de Prometeo cf. *supra* 3, 352A y n. 8. La

hija de Prometeo, cohabitó con Dioniso; pues las similitudes ya señaladas en sus fiestas y sacrificios ofrecen mayor credibilidad que los testimonios de autores.

38. Entre los astros, consideran a Sirio la estrella de Isis[253], por ser la que trae agua, y veneran al León y adornan las puertas de los templos con fauces leoninas, porque el Nilo se desborda 366A

cuando, por primera vez, el sol se acerca al león[254].

E igual que al Nilo flujo de Osiris[255], así llaman y consideran a la tierra cuerpo de Isis, no a toda, sino la que el Nilo cubre, fecundándola y uniéndose a ella[256]; y de esta unión engendran a

---

unión de Isis y Dioniso recuerda a Heródoto, II 156. Sobre Anticlides *vid.* Schwartz, *RE s. v.; Antikleides* n.° 2, cols. 2425 s.; Jacoby, *Die Fr. d. gr. Hist.* II D, págs. 525 y ss.

253 Nos separamos del texto de Sieveking que acepta enmendar *Ísidos* de los manuscritos en *Osíridos* siguiendo a Squire: en 52, 372D expresa la opinión de que Osiris es el sol y es llamado Sirio por los griegos. Pero aquí la referencia es a la estrella-Perro, Sirio o Sotis (entre los egipcios), cuya primera aparición anual era considerada como anunciadora de la inundación del Nilo: *supra,* 21, 359C, se dice que el alma de Isis brilla cual astro en el cielo y es llamada «Perro» por los griegos y por los egipcios Sotis; cf. además 22, 359E y 61, 376A. Ya en una inscripción de la I Dinastía sobre una tablilla de márfil de Abidos hay una alusión a Sotis como anunciadora del año nuevo y de la inundación. Es el comienzo del año egipcio.

254 Arato, *Fenóm.* 151. Plutarco está pensando aquí en la constelación del León y la idea de que el Nilo se desborda cuando el sol pasa a través de aquélla halla confirmación en *Quaest. conv.* IV 5, 2 *(Mor.* 670C), Plinio, *Hist. Nat.* V 9, 57, Horapolo, I 21.

255 Cf. *supra* 36, 365B y n. 235.

256 Cf. *supra* 32, 363D, n. 205. Un himno griego al Nilo, del s. v/vi (D. Page, *Select papyri* III, *Literary Papyri Poetry,* Cambridge-Londres, 1941, n.° 147) celebra al Nilo como el novio de la tierra de Egipto, productora de la espiga de trigo. Entre los escritores que asocian a Isis con la tierra están: Heliodoro, *Etiópicas* IX 9; Orígenes, *Contra Celso* V 38; Fírmico Materno, *Err. prof. rel.* II 6; Servio, *Com. a Virg., En.* VIII 696; Salustio, *Sobre los dioses y*

Horus. Es Horus la sazón *(hôra)* y mezcla del aire circundante que todo lo conserva y nutre, el cual dicen que fue criado por Leto en las marismas que rodean Buto[257]; pues la tierra satura-
B da e impregnada de humedad alimenta de forma especial las exhalaciones que extinguen y atenúan la aridez y la sequedad.

Dan el nombre de Neftis a las regiones extremas de la tierra, las limítrofes de las montañas y las del borde del mar; por esta razón aplican también el epíteto *Teleutḗ* («Fin») a Neftis y dicen que es esposa de Tifón. Y cuando el Nilo, saliéndose de su cauce y desbordándose lejos, entra en contacto con esas regiones extremas, a eso lo llaman unión de Osiris y Neftis, probada por las plantas que allí brotan; entre ellas está también el meliloto, que, cuenta la leyenda, al caer al suelo y ser dejado atrás, delató a Tifón la violación de su lecho conyugal. De ahí
C que Isis engendró legítimamente a Horus, mientras que Neftis clandestinamente a Anubis. Sin embargo, en las Genealogías de los reyes está registrado que Neftis, después de haberse casado con Tifón, al principio era estéril; y si esto se dice no respecto a una mujer sino respecto a la diosa, simbólicamente se está hablando de la total esterilidad de la tierra y de su infertilidad por la dureza del suelo[258].

---

el mundo 4; MACROBIO, *Sat.* I 20; *Pap. Oxy.* 1380, 170-177. El único escritor anterior a Plutarco que lo menciona es VARRÓN, *De lingua latina* V 57. Parece que Plutarco deriva su afirmación del culto de Deméter, una diosa del cereal cuyo nombre era explicado en tiempos antiguos como la «madre-tierra»: *vid.* W. K. C. GUTHRIE, *The Greeks and their Gods,* Londres, 1950, pág. 283, n. 2.

[257] Hay un intento de conectar etimológicamente Horus y *hôra*; sobre las relaciones de *hôra* y de la noción de mezcla armoniosa cf. PLATÓN, *Fedón* 80c; para la probable derivación egipcia del nombre de Horus *vid.* n. 70. Plutarco menciona la crianza de Horus en Buto *supra* 18, 357F; *vid.* n. 102. Se dice que la diosa-cobra *Wedjoyet,* identificada por los griegos con Leto (HERÓDOTO, II 156), había criado al niño Horus en Quemis, isla próxima a Buto.

[258] Sobre Neftis cf. *supra* 12, 355F (y n. 73) y 59, 375B. Sobre el adulterio de Neftis y Osiris, cuyo frutó fue Anubis, cf. *supra* 14, 356E (y n. 86) e *infra* 44, 368E y 59, 375B. La prueba que delata el adulterio, el meliloto, es mencionada también *supra* 14, 356E (cf. n. 86), pero aquí, donde claramente está haciendo uso de la alegoría, el plano metafórico y el plano real están muy imbri-

39. La insidia y la tiranía de Tifón representan el poder de la sequedad que se impone y evapora la humedad que da origen al Nilo y lo acrecienta, mientras que la reina etíope, su aliada, simboliza los vientos del sur que soplan desde Etiopía; pues siempre que éstos se imponen a los etesios, que empujan las nubes hacia Etiopía, e impiden que caigan las lluvias que D acrecientan al Nilo[259], Tifón, prevaleciendo, abrasa, y entonces, imponiéndose completamente al Nilo, lo rechaza hasta el mar, replegado en sí mismo por la debilidad y con su cauce vacío y mísero. La narrada reclusión de Osiris en el ataúd no parece simbolizar otra cosa que el ocultamiento y desaparición del agua[260]; por ello dicen que la desaparición de Osiris ocurrió en el mes *Athýr,* cuando, al cesar por completo los etesios, el Nilo

cados: el meliloto es la planta que germina con la crecida del Nilo en esas regiones extremas de la tierra, pero que «al caer al suelo y ser dejado atrás» (ambivalencia entre la retirada del Nilo y el enamorado que deja el meliloto como símbolo de amor ante la puerta cerrada de la amada) delata a Tifón la violación de su lecho. En contra de lo que aquí dice Plutarco el nombre de Neftis no aparece en las Listas de los reyes que derivan de Manetón y de fuentes egipcias.

[259] La reina de los etíopes es llamada Aso, *supra* 13, 356B. Plutarco introduce aquí, dentro de la explicación alegórica, el punto de vista de que la subida de nivel del Nilo se debe a las lluvias que caen en Etiopía de las nubes empujadas por los Etesios. En *De placitis philosophorum* 4, 1 *(Mor.* 898A) atribuye a Demócrito esta misma opinión respecto a la función de los vientos Etesios. El motivo de la inundación del Nilo preocupó a los pensadores y escritores griegos: ANAXÁGORAS (DIELS, KRANZ, *Die Fr. d. Vors.* II, A 42 y 91) adelantó la opinión de que se debían al deshielo de la nieve y a ella se adhieren alusiva o expresamente los trágicos, fundamentalmente Eurípides, que parece defender con empeño la teoría de su maestro. Cf. ESQUILO fr. 300 (RADT, *Tragicorum Graecorum Fragmenta* III); SÓFOCLES fr. 882 (RADT, *Trag. Gr. Fr.* IV); EURÍPIDES, *Arquelao* fr. 228 (A. NAUCK, *Trag. Gr. Frag.,* Hildesheim, 1964 [= 1888, 2.ª ed.]) y *Helena* 3. HERÓDOTO (II 19 ss.) se hace eco de estas teorías y las refuta aportando la suya propia, prolija e inverosímil. La crecida del Nilo se debe a las lluvias de la meseta abisinia para el Nilo Azul y al deshielo de las nieves de la zona montañosa en torno a los grandes lagos para el Nilo Blanco.

[260] El incidente se narra *supra* 13, 356B-C; esta interpretación implica que Osiris es el agua:cf. *supra* 33, 364A y n. 211; 36, 365B y n. 233.

se pierde bajo tierra, el suelo se queda desnudo, aumenta la oscuridad al alargarse la noche, la potencia de la luz se amortigua
E y es vencida[261], y los sacerdotes, entre otras ceremonias lúgubres, para representar el duelo de la diosa recubren una vaca dorada con un manto de lino negro (pues piensan que la vaca es una imagen de Isis y de la tierra) y la exponen durante cuatro días seguidos a partir del decimoséptimo del mes[262]; también los motivos de dolor son cuatro: en primer lugar, la bajada de nivel del Nilo y su desaparición; en segundo lugar, la completa extinción de los vientos del norte, dominados por los del sur; en tercer lugar, la menor duración del día que la de la noche; y en adición a todo, la denudación de la tierra junto con la defolia-
F ción de las plantas, que en ese momento pierden sus hojas. En el decimonoveno día, por la noche, descienden hasta el mar, y

---

[261] La desaparición de Osiris en el decimoséptimo día de *Athýr* es señalada también *supra,* 13, 356C-D, e *infra,* 42, 367E, como fecha de su muerte; corresponde al 13 de noviembre y el mes *Athýr* (28 octubre-26 noviembre) aproximadamente al Pianepsión ateniense; los otros fenómenos naturales aquí presentados por Plutarco, no corresponden, sin embargo, a la realidad egipcia, que o Plutarco no conocía bien o sobre la que su fuente no estaba bien informada. Existe la sospecha de que el festival por la muerte de Osiris, aquí fijado en *Athýr,* corresponde en realidad al festival de *Khoíak* (noviembre-diciembre; era el último mes de la inundación y el mes de la siembra), descrito en las inscripciones con el Calendario de Denderah. Sobre las posibles explicaciones a este desajuste cronológico *vid.* PARKER, *The Calendars of Ancient Egypt...,* pág. 41; GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...,* págs. 448-449; HANI, *La rel. égyp.,* pág. 357.

[262] Plutarco parece describir aquí sólamente los cuatro últimos días de estas fiestas que, según el Calendario de Denderah, duraban más de tres semanas y se centra en dos ritos fundamentales dentro del festival por la muerte de Osiris: este primero, casi con seguridad, es el mismo que vuelve a ser mencionado *infra,* en 52, 372B-C. La referencia al solsticio de invierno confirma el carácter estacional del festival y su localización en *Khoíak,* aunque el solsticio caiga unos pocos días después del 20 del mes.

Respecto a la representación de Isis como vaca cf. *supra,* 19, 358D; HERÓDOTO II 129 s. El manto de lino negro, es un símbolo del luto y del dolor: cf. *infra,* 52, 372D.

los *stolistaí* y los sacerdotes llevan la cesta sagrada[263] con un cofre de oro dentro, en el que vierten agua dulce que han llevado consigo, y se produce un grito de los presentes como si Osiris fuera encontrado; después mojan tierra vegetal con el agua, y tras mezclar aromas e incienso de los más caros, modelan una figura en forma de media luna, la visten y la adornan, indicando así que consideran a estos dioses sustancia de tierra y agua[264].

40. Cuando Isis recobró a Osiris y activó el crecimiento 367A
de Horus, quien, con las exhalaciones, brumas y nubes se robusteció, Tifón fue vencido, pero no aniquilado. Pues la diosa señora de la tierra no permitió que fuera aniquilada por completo la naturaleza antagonista de la humedad, sino que lo puso en libertad y lo dejó ir, con el propósito de que se mantuviera la mezcla; pues no era posible que el cosmos fuera perfecto faltando y desapareciendo el elemento ígneo[265]. Y si esta interpre-

---

[263] Cf. Los *hieraphóroi* y los *hierostóloi* mencionados *supra,* 3, 352B y n. 11. La *cista* sagrada parece corresponder a una cesta que contenía un cofre con la cabeza de Osiris. Simbolizaba el ataúd de Osiris que aparece mencionado con los términos *lárnaks* (13, 356B; 15, 357A; 42, 368A) y *sorós* (15, 357A y 39, 366D): cf. *M.S.H.G.*, HEERMA VAN VOSS, «The Cista Mystica in the Cult and Mysteries of Isis», VERMASEREN (ed.) *Studies in Hell. Rel.*, págs. 23-26.

[264] El hallazgo de Osiris es un episodio de su culto bien atestiguado en la literatura latina: OVIDIO, *Met.*, IX 693; JUVENAL, VIII 29 ss. Según SÉNECA, *Apocolocintosis* 13 y FÍRM. MAT., *Err. Prof. rel.* II, 9, el grito completo era *Heurēkamen, synchaíromen* «lo hemos encontrado, nos alegramos». La resurrección de Osiris aquí simbolizada es la última de las tres fases de la ceremonia (búsqueda, hallazgo y resurrección), que Plutarco presenta en sucesión en este capítulo, y la descripción que da del rito concuerda en líneas generales con la existente en los textos concernientes al festival osirio de *Khoíak:* una efigie hueca de oro era llenada con cebada y tierra y regada diariamente; después mirra seca reemplazaba la cebada y la tierra. La idea básica es la identidad del dios con la naturaleza verde y su autorrenovación. El adjetivo *mēnoeidés* «en forma de media luna», describiendo la imagen, implica una asociación del dios con la luna (cf. *supra* 41, 367C-D). Es aplicado en 42, 368A también al sarcófago.

[265] Esta explicación físico-naturalista del perdón concedido por Isis a Tifón halla su correspondencia *supra,* en 19, 358D, donde se señala que Isis no

tación no carece de verosimilitud, nadie podría rechazar aquella tradición de que Tifón en otro tiempo mandaba en el territorio de Osiris; pues Egipto era mar[266]. Por esta razón, todavía ahora se encuentran muchas conchas en las minas y en los montes, y todas las fuentes y pozos todos, que son muchos,
B contienen agua salada y amarga, como si un resto corrompido del antiguo mar hubiera confluido aquí. Con el tiempo Horus se impuso a Tifón[267], es decir, con la oportuna abundancia de lluvias, el Nilo, tras empujar al mar, descubrió la llanura y la llenó de aluviones. Lo cual ciertamente tiene como testigo la propia observación; pues vemos, todavía ahora, cuando el río aporta nuevo sedimento y hace avanzar la tierra, que el piélago se retira poco a poco hacia atrás y el mar retrocede, por ganar altura las partes del fondo a causa de los depósitos de aluvión; y Faros, que Homero sabía que estaba a una jornada de distan-
C cia de Egipto, es ahora una parte de él, no porque la isla se haya desplazado ni se haya acercado, sino porque el mar que la separaba ha sido empujado por el río que modela y alimenta la tierra firme[268].

---

dió muerte a Tifón. Horus, como hijo de Osiris, es asimilado dentro de una explicación física de éste con la humedad. Tifón es identificado por doquier con lo seco, ardiente y árido (*vid. supra,* 33, 364A) pero, en una aparente paradoja, como aquí en las líneas que siguen, con el mar: *vid.* n. 34 a 7, 353E; además 32, 363D y n. 205; 33, 364A y n. 213.

[266] HERÓDOTO, II 11-12, hace referencia a que Egipto fue un golfo que desde el Mar del Norte penetraba hasta Etiopía, paralelo al golfo arábigo, que *grosso modo* correspondía al Mar Rojo y que fue cegado por el Nilo. También se refiere a la presencia de conchas en las montañas y a que aflora sal en tal cantidad que corroe las pirámides. En tiempos prehistóricos una rama del Nilo fluyó en el Golfo de Suez que se extendía más al norte que ahora (A. B. LLOYD, *Herodotus. Book II, Commentary* 1-98, Leiden, 1976, pág. 64).

[267] Cf. *supra* 358D y notas.

[268] Plutarco en su exagerada afirmación de que Faros está unida a la tierra firme quizá está asumiendo la existencia del *Heptastadium,* la calzada que unía Faros y Alejandría; realmente Faros dista hoy menos de una milla de la costa. Su explicación geológica, en cambio, no es aceptable. La distancia aquí atribui-

Pero esto se parece a las interpretaciones teológicas de los estoicos[269]; pues también aquéllos dicen que el espíritu generador y nutricio es Dioniso; el que golpea y divide, Heracles: el que recibe, Amón; el que penetra en la tierra y sus frutos, Deméter y Core; y el que se extiende en el mar, Posidón.

41. Y ellos, combinando con estas interpretaciones de orden físico algunos de los principios matemáticos obtenidos de la astrología[270], piensan que Tifón designa al mundo solar[271] y D
Osiris al lunar[272]; pues la luna, al tener una luz fecunda y humectante, favorece la reproducción de los animales y la germinación de las plantas; el sol, por el contrario, con su atemperante y fuerte fuego abrasa y deseca lo que nace y brota, y a gran parte de la tierra la hace, a causa del calor ardiente, completamente inhabitable y se impone en muchas regiones también a la luna. Es por lo que los egipcios dan a Tifón el nombre de Seth, que significa lo opresor o constreñidor[273], y cuentan que Hera-

da a HOMERO (*Od.* IV 354) causó problemas de interpretación ya desde la Antigüedad, comenzando por Estrabón.

[269] VON ARNIM fr. 1093 (*Stoic. Vet. Frag.* II). Plutarco parece querer decir que la interpretación de los dioses egipcios como fuerzas cósmicas es similar a la de ciertos dioses griegos según la teoría estoica.

[270] Plutarco dedica ahora cuatro capítulos a las interpretaciones astrales del mito, pero no deja claro si son fuentes egipcias o estoicas en las que se basa. Egipcios y estoicos son mencionados en el capítulo y fueron cultivadores de la astrología.

[271] Esta interpretación proviene de fuentes griegas (se encuentra en FÍRM. MAT., *Err. prof. rel.* VI 6), pues en la mitología egipcia Seth no tiene asociaciones con el mundo solar. *Infra,* 52, 372D-E, Plutarco expone la creencia de que Osiris es el sol.

[272] Ciertas asociaciones de Osiris con la luna (8, 354A; 39, 366F y n. 264) parecen implicar una ecuación apoyada ocasionalmente por textos egipcios de era ptolemaica: en un himno del tiempo de Ramsés IV Osiris es llamado Luna. Los egipcios como los griegos creían que la luna tenía una influencia benéfica sobre el crecimiento en general y sobre la reproducción sexual en particular: *vid.* BONNET, *Reallex...*, pág. 471.

[273] Cf. *infra* 49, 371B-C; 62, 376A-B. En egipcio el nombre es escrito de diversas formas: *Stš, Sth, Swty* y *Swth.* La explicación de Plutarco puede des-

cles, habiendo construido su morada en el sol, lo acompaña en sus revoluciones[274], así como Hermes a la luna[275]; pues a las
E obras de la razón y de la sabiduría se parecen las de la luna, en cambio las del sol a golpes asestados con violencia y fuerza. Los estoicos[276] dicen que el sol se enciende y se alimenta del mar, y que, en cambio, a la luna las aguas de fuentes y pantanos le envían dulces y delicadas exhalaciones.

42. En el decimoséptimo día sitúa la tradición mítica egipcia la muerte de Osiris, momento en el que la luna llena se muestra especialmente menguada. Por eso también los pitagóricos llaman a ese día «barrera» y abominan completamente de este número; pues al caer el número diecisiete entre el número cuadrado dieciséis y el número rectángulo dieciocho, únicos
F números planos a los que acaece tener los mismos perímetros que las áreas abarcadas por ellos[277], se interpone, los desune y

---

cansar sobre el verbo sṯ3 «tirar, arrastrar» *(vid.* GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...*, pág. 457).

274 La identificación de Heracles con el sol es frecuente en los escritos estoicos. Quien aparece sentado en el disco del sol en las representaciones egipcias es el dios solar Ra: *vid.* BONNET, *Bilderatlas zur Religionsgeschichte,* H. HAAS (ed.). 2-4 Lief.: *Ägyptische Religion,* Leipzig, 1924, núms. 9 y 15; y otras veces es representado de pie: *ibid.,* núms. 16; 18; 20.

275 Cf. *supra* 12, 355D. Hermes es asociado por Plutarco con Perséfone y la luna en *De facie in orbe lunae* 28 *(Mor.* 943B). Frente a la religión griega, donde Hermes tiene sólamente una conexión débil y secundaria con la luna, su equivalente egipcio Thoth era un dios lunar que, a causa de la regularidad del ciclo de la luna, llega a ser dios del cálculo y de la escritura. Plutarco hace indistintamente de Hermes-Thoth y de Osiris el símbolo del *lógos (infra* 371A, 373D).

276 VON ARNIM fr. 663 *(Stoic. Vet. Fr.* II).

277 Los números 16 y 18 son descritos como «cuadrado» y «rectángulo» en relación a las superficies que pueden representar; en este sentido ellos son *epípedoi* «planos», «representan una superficie» *vid.* CH. MUGLER, *Dictionnaire historique de la terminologie géométrique des Grecs,* París, 1958-59, s. vv. En un cuadrado de lado 4, el 16 indica tanto el área (4 x 4) como la suma de los lados; lo mismo ocurre con el rectángulo cuyos lados miden 3 y 6 (3 x 6 = 18; 3 + 3 + 6 + 6 = 18).

separa, dividiéndose, según la proporción de nueve a ocho en partes desiguales[278]. Por otra parte, unos dicen que el número de años de la vida de Osiris, otros que los de su reinado, fueron veintiocho; pues otras tantas son las iluminaciones de la luna y 368A
en otros tantos días completa su ciclo. Y, en las ceremonias denominadas «funerales de Osiris», cortan madera y fabrican un arca en forma de creciente[279] a causa de que la luna, cuando se acerca al sol, es eclipsada tomando la forma de creciente. Y con el desmembramiento de Osiris en catorce partes hacen alusión a los días en que el astro se desvanece, desde el plenilunio hasta el novilunio[280]. Y al día en el que por primera vez se hace visible, tras haber escapado a sus rayos y haber sobrepasado al sol, lo llaman «bien incompleto»; pues Osiris es bienhechor y su nombre tiene muchos sentidos, y no menos el de poder activo y benéfico según dicen. El otro nombre del dios, el de On- B
fis[281], interpretado significa, en opinión de Hermeo[282], «benefactor».

[278] El número 17 es dividido «en la proporción de 9 a 8» en partes desiguales, y este es precisamente el significado de *ho epógdoos lógos* (9 es 1 1/8 de 8).

[279] Cf. *supra* 39, 366F y n. 264. El cortar madera es mencionado *supra* 21, 359C.

[280] Cf. *supra* 17, 357F-18, 358A y n. 103. Osiris como dios lunar es, sin embargo, un desarrollo tardío, aunque atestiguado en fuentes egipcias: cf. FRAZER, *Adonis, Attis, Osiris...*, págs. 359 y ss. Plutarco mismo no acepta este significado como primario: cf. *supra* 33, 364A ss. e *infra* 43, 368C.

[281] *Omphis* probablemente es una variante de *Onnophris*, nombre dado a menudo a Osiris en los papiros griegos (en la forma compuesta *Osorónnōphris: Pap. Graec. Mag.* V, 101-2), en los que además es un nombre de persona; es precisamente como nombre personal que el término egipcio *Wnn-nfr*, del que es derivado, aparece por primera vez en la V Dinastía; sólamente en el Imperio Medio y después es usado de Osiris. Parece significar «el que está en un estado de permanente bienestar», pero también parece tener un significado ético que es el recogido aquí por Plutarco: Osiris es benefactor por su papel como dios de los muertos.

[282] JACOBY, *Die Fr. d. gr. Hist.* III C, 620 F 2. En 37, 365E se cita a Hermeo, que señala que el nombre de Osiris significa «fuerte».

43. Piensan que las crecidas del Nilo tienen alguna relación con las fases de la luna. Pues la mayor altura, en Elefantine, es de veintiocho codos, cuantas son las iluminaciones de la luna y el tiempo de cada uno de los períodos lunares; la menor altura, en Mendes y Xois es de siete codos, correspondiendo a la media luna; la altura media, en Menfis, siempre que fuera normal, es de catorce codos, en correspondencia al plenilunio[283].
C Apis, dicen, es la imagen viviente de Osiris y es engendrado cuando una luz generadora cae de la luna y alcanza a una vaca en celo[284]. Por eso también, muchos de los rasgos de Apis se parecen a las formas de la luna, el cual tiene partes brillantes ennegrecidas por las de sombra. Además, en la luna nueva del mes *Phamenóth,* celebran una fiesta llamada «entrada de Osiris

---

[283] La isla de Elefantine se encuentra en el Nilo Alto, frente a Asuán; Mendes y Xois, en el Delta, corresponden al decimosexto y sexto nomos del Egipto Bajo. Menfis se encuentra en el Egipto Bajo al comienzo del Delta. Los egipcios midieron el nivel del Nilo desde la I Dinastía, como la *Piedra de Palermo* (BREASTED, *Anc. Rec. of Egypt...,* I, págs. 51 y ss.) muestra, mediante los llamados nilómetros, de los que todavía se conserva uno en Elefantine y otro en la isla de El-Rodah cerca de El Cairo. HERÓDOTO, II 13, se refiere a la altura necesaria en Menfis para que la zona del Delta pudiera ser regada (de 15 a 16 codos); algunas de las cifras que da Plutarco hallan confirmación en documentos o textos literarios de época helenística y romana, sin embargo documentos más tempranos dan cifras más bajas. La corrección de Squire, de que la altura en Mendes y Xois era de siete codos y no de seis como en la vulgata, encuentra un argumento contextual fuerte, además de que paleográficamente es fácil de aceptar una corrupción de 3′ a ς′.

[284] Para la relación de Apis con Osiris cf. *supra* 20, 359B y n. 119; 29, 362C y n. 184; *infra* 73, 380E; además *Quaest. conv.* VIII 1, 3 *(Mor.* 718A-B), sobre lo cual *vid.* NORDEN, *Die Geburt des Kindes,* pág. 78. HERÓDOTO (II 28) señala que Apis es generado por una luz de los cielos, pero no menciona la luna. Fuentes clásicas tardías se refieren a la luz de la luna o muestran una relación de Apis con ésta. Mientras que su relación con el sol remonta a la tradición egipcia temprana (Apis es representado como un toro con un disco solar entre sus cuernos), no parece haber rastro en ésta de la historia de su procreación por la luna (BONNET, *Reallex.,* pág. 50).

en la luna», la cual representa el comienzo de la primavera[285]. Así, situando en la luna el poder de Osiris, dicen que Isis, que es el principio de la generación, se une con él. Por eso también llaman a la luna «madre del mundo» y creen que tiene naturaleza hermafrodita, al ser preñada y fecundada por el sol, pero D lanzando ella, a su vez, al aire principios de generación y diseminándolos[286]; pues no siempre prevalece la actividad destructora de Tifón, sino que muchas veces, vencida por la fuerza generadora y encadenada, se libera de nuevo y entra en lucha con Horus. Es éste el mundo terrestre, no exento por completo ni de destrucción ni de generación[287].

---

285 Comenzaría el 25 de febrero si Plutarco hace coincidir, según la costumbre griega, la luna nueva con el comienzo del mes (cf. 42, 367E). *Phamenóth* (25 febrero-27 de marzo) es el último mes de la siembra de invierno. Ningún calendario egipcio, sin embargo, ofrece un paralelo, a no ser que la fiesta aquí mencionada evoque la «fiesta de entrada en los cielos» (Bakir, *The Cairo Calendar, recto* 25, 9). En el Calendario de fiestas de Edfu la citada fecha es señalada, entre otras razones, por el entierro de Osiris en Busiris: *vid.* Bilabel, «Die graeco-ägyptischen Feste»..., pág. 19. La mención del comienzo de la primavera sugiere una fiesta estacional, en la que la luna es honrada. La expresión de Plutarco evoca un significado sexual, en cuyo caso Osiris es realmente el sol aquí e Isis la luna, aunque Osiris o Apis como luna es el tema del pasaje. Plutarco elude la dificultad haciendo de la luna una divinidad andrógina *(vid.* n. siguiente).

286 La idea de que la luna es hermafrodita es griega: hay unos pocos ejemplos de la diosa griega Selene como hermafrodita (cf. Platón, *Banquete* 190 b). Los egipcios siempre consideraron a la luna del sexo masculino, como a los dioses *I'aḥ* y Thoth. Entre otras deidades de carácter bisexual es el dios creador Atón el que lo presenta de un modo prominente.

En cuanto a la identificación de Isis con la luna (atestiguada en muchos pasajes del *de Iside:* 368D, 368E, 372D, etc.), ha sido admitida unánimemente por todos los comentaristas griegos posteriores a Plutarco como complemento a la teología solar de Osiris (en las aretalogías de Isis la diosa dirige a la vez el curso del sol y de la luna).

287 Cf. *supra* 19, 358D y n. 109: Isis, se dice, liberó a Tifón cuando le fue entregado encadenado. En 40, 367A, esto es explicado cósmicamente aunque en un sentido diferente al de aquí *(vid.* n. 265). Otras explicaciones cósmicas de Horus son «la maduración y mezcla del aire circundante» (38, 366A) y la

44. Algunos también interpretan el mito como una alegoría de los eclipses; pues la luna sufre eclipse en el plenilunio: al tener el sol una posición opuesta a la suya, cae ella en la sombra de la tierra, como Osiris, cuentan, en el ataúd. Ella, a su vez, oculta y hace desaparecer al sol en los trigésimos días del
E mes; sin embargo no lo aniquila por completo, como tampoco Isis a Tifón[288].

Cuando Neftis dio a luz a Anubis, Isis lo tomó a su cuidado; pues Neftis es lo que está bajo tierra y lo invisible, Isis, en cambio, lo que está sobre la tierra y lo visible[289]; y el círculo que los toca y se denomina horizonte por ser común a ambos, es llamado Anubis y es representado bajo la forma de un perro[290]; pues

---

fuerza de la humedad procedente de la lluvia (40, 367B). En general Horus representa el orden de los ciclos terrestres, una sucesión de muerte y renacimiento.

[288] La referencia de Plutarco al eclipse de sol implica a Tifón en el papel del sol, mientras que en los textos egipcios con frecuentes alusiones a los ojos de Horus como el sol y la luna, Seth, como enemigo de Horus, es el poder de la oscuridad. Por su parte, Isis ha reemplazado a Osiris como la luna (cf. el capítulo anterior y n. 286). Manetón es el primero en referirse a Isis como la luna (Waddell, *Manetho,* frs. 82 y 83, pág. 196).

[289] Sieveking asume al comienzo de este párrafo una laguna basándose en el asíndeton y en la transición un tanto abrupta, aunque manifiesta su inseguridad. En el mismo sentido se pronuncia Froidefond que cree que el pasaje enlaza más fácilmente con 368 D, por el parentesco (de invención griega) consanguíneo y funcional de Horus y de Anubis (cf. 356E-F) y da sus razones para una posible remodelación del texto. Los demás editores no consideran necesario asumirla: Isis es mencionada aquí de nuevo. Sobre Neftis, madre de Anubis, cf. *supra* 14, 356E-F; 38, 366B-C y n. 258; en *Pap. Jumilhac* 4, 1 y 6, 3 (de época ptolemaica probablemente: J. Vandier, *Le papyrus Jumilhac,* París, 1961) Osiris es su padre, pero en 6, 2-3 Isis es su madre. Las funciones opuestas atribuidas aquí a Neftis e Isis parecen no encontrar paralelos.

[290] La caracterización de Anubis como el horizonte, común al mundo inferior y al superior *(horízōn* «linde»), no tiene paralelos en la tradición egipcia, a no ser que, como señor del embalsamamiento, del sarcófago y de la necrópolis, represente la unión del mundo de la vida y de la muerte. Anubis era a veces considerado como un chacal, pero la distinción no fue rígidamente sostenida por los autores egipcios y clásicos.

también el perro usa igualmente de la vista, tanto por la noche como por el día; y Anubis parece tener entre los egipcios el mismo poder que Hécate entre los griegos, por ser a la vez ctónico y olímpico[291]. Y algunos creen que Anubis es Crono; por F
eso, al engendrar de sí y concebir *(kýōn)* en sí todos los seres, recibe el apelativo de «perro» *(kýōn)*[292]. Es, en efecto, para los adoradores de Anubis algo impronunciable, y en otro tiempo el perro gozó de los mayores honores en Egipto; pero, puesto que, al dar muerte Cambises a Apis[293] y arrojarlo, ningún animal se le acercó ni comió de su cuerpo a no ser el perro, perdió su primacía y la posición del más alto honor entre los animales. Hay quienes llaman a Tifón la sombra de la tierra[294], en la que la luna al deslizarse creen que sufre eclipse.

---

[291] Hécate, identificada con Perséfone, es soberana del mundo de los muertos, como Anubis es su guardián. Es además olímpica, quizá por su asimilación a Selene. Sobre qué base Plutarco atribuía este aspecto a Anubis es difícil conjeturarlo: la pertenencia de Anubis a los dos mundos, celeste y ctónico, reposa probablemente sobre la etimología de Hermanubis *(ánō bênai)*.

[292] R. Petazzoni, «Aion-(Kronos) Chronos in Egypt», *Essays on the History of Religions* [tr. H. J. Rose], Leiden, 1967, págs. 178 y s., sugiere que la identificación de Anubis y Crono deriva del monstruo de tres cabezas asociado con Serapis en Alejandría. Era un símbolo del tiempo (del pasado, del presente y del futuro) y fue interpretado por los griegos como Cerbero, el perro de tres cabezas. Cerbero, como el perro del mundo subterráneo, era claramente comparable con Anubis. La identificación la fundamenta Plutarco mediante una paronomasia entre el sustantivo *kýōn* «perro» y el participio del verbo *kýō* «concebir»: Crono, padre de Zeus y de los otros dioses de la tercera generación, engullía a sus hijos recién nacidos; Zeus se salvó gracias al engaño de su madre y lo obligó a devolverlos. Quizá también otro hecho de paronomasia está presente: *Krónos* y *chrónos* «el tiempo», que genera de sí todos los acontecimientos.

[293] Lo mismo afirman Heródoto, III 29 y Eliano, *Nat. de los anim.* X 28, y añaden que Cambises fue castigado por ello. La acción es atribuida a Oco *supra,* 11, 355C y n. 60. Hay otras alusiones a los desafueros de Cambises en las fuentes clásicas, sin embargo la evidencia egipcia no ofrece soporte a este espeluznante retrato.

[294] Cf. *infra* 55, 373E. El punto de vista que asigna esto a Tifón es claramente egipcio *(vid.* n. 288), especialmente con la asimilación de Nebed, demon de la oscuridad, por Seth.

369A **45.** De ahí que no carezca de verosimilitud decir que cada una de estas interpretaciones, tomadas por separado, son erróneas, pero que tomadas en su conjunto son correctas, pues no a la aridez, ni al viento, ni al mar, ni a la oscuridad, sino a todo lo que la naturaleza contiene de dañino y destructivo, hay que considerarlo parcela de Tifón[295]. Ni en los cuerpos inanimados hay que situar los orígenes del universo, como Demócrito y Epicuro[296], ni, como los estoicos[297], postular que el demiurgo de la materia pura sea una sola razón y una sola providencia que sobre todo se impone y reina; pues es imposible o que haya maldad, cualquiera que fuera, donde la divinidad es la causa de

---

[295] La concepción de Tifón como el principio destructivo introduce la discusión de la interpretación dualística del universo a la que Plutarco dedica cuatro capítulos. En un sentido, esta discusión enlaza con la demonología de los capítulos 25-31, donde Osiris y Tifón son presentados como dioses y démones del bien y del mal respectivamente. En otro sentido, la discusión aquí es radicalmente diferente, puesto que los poderes del bien y del mal son los seres supremos y no miembros de un orden divino inferior.

[296] Los primeros átomos, según Demócrito, y quizá según su maestro Leucipo además, no sólo eran inanimados sino que también carecían de cualidades, salvo en la medida en que variaban en cuanto a posición, orden y forma. Epicuro adoptó la misma teoría, pero mantenía que un cuerpo compuesto podría obtener cualidades que estaban ausentes en sus componentes individuales: *vid.* C. BAILE, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, 1928, págs. 105 y 292 s.; G. S. KIRK, J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers = Los filósofos presocráticos* [trad. J. GARCÍA HERNÁNDEZ], Madrid, 1969, págs. 556 y ss. A Plutarco, esencialmente un platónico, la base materialista de la teoría atomista le repugnaba.

[297] VON ARNIM, fr. 1108 *(Stoic. Vet. Fr.* II). La objección de Plutarco a los estoicos es que su enseñanza es monística y que, aunque admiten los males, rechazan la existencia del mal como un principio superior. Para el énfasis estoico sobre la providencia *vid.* CICERÓN, *De nat. deor.* 3, 92 y otros autores anotados en VON ARNIM, *Stoic. Vet. Fr.* II, págs. 322 y ss. Según la teoría estoica el universo deriva de dos principios: la materia «que carece de cualidad o atributo, no tiene carácter *(ápoios)*», y la divinidad, el principio creativo divino. *Vid.* W. SPOERRI, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter,* Basilea, 1959, págs. 38 y ss.

todo, o algo de bueno donde no es causa de nada. En efecto, «la armonía del cosmos se produce por tensiones opuestas, como la de B
la lira y el arco», según Heráclito[298]; y según Eurípides

no podrían estar aparte los bienes y los males,
sino que hay una mezcla tal que resulta bien[299].

De ahí que también pase de los teólogos y legisladores a los poetas y filósofos esta antiquísima doctrina, con un comienzo anónimo pero que goza de firme e indeleble credibilidad, difundida en muchas partes entre bárbaros y griegos, no sólo en la historia y en la tradición sino también en los ritos de iniciación y en los festivales: que el universo no flota en el aire debi- C
do al azar como algo sin sentido, razón o guía, ni es una razón única la que lo gobierna y dirige como con timones o riendas rectoras; sino que, al producir la naturaleza muchas y mezcladas cosas de bienes y males y, más bien, no producir aquí abajo, por decirlo llanamente, nada exento de mezcla, no un solo administrador mezcla las acciones como líquidos de dos toneles y nos las reparte como en una taberna[300], sino que, a partir

[298] DIELS, KRANZ, *Die Fr. der Vors.* I, 22 B 51 (= MARCOVICH, *Heraclitus,* fr. 27; GARCÍA CALVO, *Razón común...,* fr. 42), donde la forma más completa *(ap.* HIPÓLITO, *Refutación* IX 9) tiene *palíntropos* (cf. *De animae procreatione in Timeo* 27 *(Mor.* 1026B), sin duda sinónimo de *palíntonos; De tranquillitate animi* 15 *(Mor.* 473F) tiene también *palíntonos* en el ms. D (cf. PORFIRIO, *El antro de las Ninfas* 29, *palíntonos hē harmonía).* G. S. KIRK, *Heraclitus: The cosmic Fragments...,* pág. 203, considera el adjetivo *palíntonos* como el original. Las tensiones opuestas a las que Plutarco se refiere son el bien y el mal.

[299] NAUCK, *Trag. Graec. Frag.,* fr. 21, de la perdida tragedia *Eolo;* cf. *De aud. poet.* 7 *(Mor.* 25C) y *Quaest. Rom.* 38 *(Mor.* 274A). Eurípides, después de Homero, es el autor más citado por Plutarco: SCHLÄPFER, *Plutarch u. d. klass. Dichter,* pág. 48; cf. HELMBOLD, O'NEIL, *Plutarch's Quotations* VIII y 30 ss.

[300] Ejemplo muy claro de metáfora integrada: Plutarco parece tener presente el célebre pasaje homérico de *Il.* XXIV 523-534, en el que la azarosa vida de los hombres, suma de buenos y malos momentos, es explicada por la imagen de Zeus mezclando los bienes y los males que están contenidos en dos tinajas a la puerta de su palacio y repartiéndolos a los mortales. Este pasaje fue

de dos principios opuestos y de dos fuerzas enfrentadas, una que nos guía hacia la derecha y en línea recta, otra que nos vuelve hacia atrás y nos dirige al revés, la vida es una mezcla y
D el cosmos, si no todo sí este terrestre, incluida la luna, es irregular y variable, y expuesto a todo tipo de cambios. En efecto, si nada hay que se origine sin causa y el bien no puede proporcionar causa del mal, es preciso que la naturaleza contenga, del mismo modo que del bien, la fuente y principio particular del mal.

46. Y ésta es la opinión de la mayoría y de los más sabios; en efecto, unos piensan que existen dos dioses, como si fueran rivales, uno artífice del bien, el otro del mal; otros llaman al mejor «dios», al otro «demon», como Zoroastres el mago, que, cuentan, ha nacido cinco mil años antes de la guerra de
E Troya [301]. Pues bien, éste llamaba a uno Horomaces, al otro Arimanio [302]; y declaraba además que uno se parecía, entre las

criticado por PLATÓN, con razones próximas a las de Plutarco, en la *República* 379c-d.

301 *Zōroástrēs* (forma griega derivada de Zarathuštra) o Zoroastro es el reformador de la antigua religión politeísta persa e inspirador de la doctrina del Mazdeísmo, expuesta en los libros sagrados del *Avesta.* Plutarco alude a él y a sus doctrinas en varios pasajes de sus obras, siendo uno de los más tempranos autores griegos en mostrar cierta familiaridad, aunque hay noticias en autores tan tempranos como Janto de Lidia (s. V a. C.) (*vid.* C. CLEMEN, *Fontes Historiae Religionis Persicae,* Bonn 1920; J. BIDEZ, F. CUMONT, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque* I-II, París, 1938; E. BENVENISTE, *The Persian Religion according to the Chief Greek Texts,* París, 1929; M. E. D. PHILLIPS, «Plutarque interprète de Zoroastre», *Actes VIII*e *Congrès... Budé,* págs. 506-511. La fecha aquí señalada por Plutarco parece ser mítica. La tradición zoroástrica sitúa a su profeta 258 años antes de la era de Alejandro y, aunque los estudiosos modernos no dan la misma fecha, sus propuestas giran en torno al s. VII-VI a.C.

302 *Hōromázēs* es la transcripción griega de *Ahura Mazda,* palabras que significan «Señor» y «sabio». Fue preeminentemente señor de la luz. *Areimánios* es *Angra Mayniu,* «Espíritu del mal», más tarde Ahriman. La interpretación aquí de Plutarco no es unívoca: el contexto y la primera referencia son ne-

cosas perceptibles, a la luz ante todo, el otro, al contrario, a la oscuridad y a la ignorancia, y que en medio de ambos estaba Mitra[303], por lo cual también a Mitra los persas lo llaman *Mesítēs* («Mediador»); prescribió hacer a uno sacrificios propiciatorios y de acción de gracias, al otro apotropaicos y lúgubres. En efecto, machacando en un mortero una hierba llamada *ómōni*[304], invocan a Hades y a las tinieblas, y después, habiéndola mezclado con sangre de lobo degollado, llevan la mezcla a un lugar donde no llega el sol y la vierten. Pues también de entre las plantas piensan que unas pertenecen al dios bueno y otras al demon malo, y de los animales, consideran a los perros, los pá- F
jaros, y los erizos de tierra como pertenecientes al dios bueno, al demon perverso las ratas de agua[305]; por lo cual también al que da muerte al mayor número de ellas lo consideran feliz.

---

tamente dualísticos, pero el primero es llamado «dios» y el segundo «demon». Quizá está describiendo la forma avéstica tardía de la religión, una situación entre el Zoroastrismo y el Mitraísmo del imperio romano, en la que el generalizado dualismo ha sido abandonado.

303 Antiguo dios del sol en la religión india, Mitra es mencionado por primera vez sobre una tablilla de arcilla de un rey de los Mitanni (*c.* 1300 a. C.) en compañía de *Varuna* e *Indra*. Atraído a la órbita del Mazdeísmo, desde la época de Artajerjes II es nombrado en las inscripciones después de *Ahura Mazda* y *Auahita*. Un himno en su honor en el Avesta lo presenta como creado por *Ahura Mazda* y es glorificado como el primer ángel celeste. La posición intermedia que le asigna aquí Plutarco, es incoherente, pues, con la que parece ser su naturaleza originaria. Podría significar, en opinión de FROIDEFOND (*Plutarque. Isis et Osiris*, pág. 219, n. 1), una atenuación del dualismo gracias a su poder mediador, lo cual estaría de acuerdo con el sentido profundo del platonismo en el que Plutarco se inspira.

304 Se ha supuesto que en el nombre de esta planta se oculta el de la bebida alcohólica *haoma*, la india *soma*, que era usada en los ritos sacrificiales de los iranios antes y después de Zoroastro. En cambio BENVENISTE, *The Persian Religion...*, págs. 74 y s., sugiere que es otro nombre por *amomun* que era usado en el culto de Ahriman (el contexto de Plutarco lo apoya), como *haoma* lo era en el de *Ahura Mazda*.

305 Cf. *Quaest. conv.* IV 5, 2 (*Mor.* 670D), de donde Squire enmendó en *mûs* la lectura de los manuscritos *toùs*. La clasificación de los animales en buenos y perniciosos es descrita en el *Vidêvdât* que designa los perros, pájaros y

47. Sin embargo, también aquéllos cuentan muchas historias fabulosas respecto a sus dioses, como por ejemplo éstas: Horomaces, nacido de la más pura luz, y Arimanio, de las tinie-
370A blas, guerrean entre sí. Aquél creó seis dioses; el primero, artífice de la benevolencia, el segundo de la verdad, el tercero de la equidad, y de los restantes, uno de la sabiduría, otro de la riqueza y el tercero artífice del placer en las cosas bellas [306]. Arimanio los creó en igual número, pero como antagonistas de éstos. Después Horomaces, habiendo aumentado su estatura el triple, se colocó del sol a la distancia que el sol guarda de la tierra, y adornó el cielo de estrellas [307]; y a una estrella la colocó delante de todas como guardiana y vigía, a Sirio [308]. Habiendo creado otros veinticuatro dioses los colocó en un huevo. Y los nacidos de Arimanio, también ellos otros tantos, habiendo per-
B forado el huevo*** [309] por lo que están mezclados los males

erizos como propicios, pero sólo las ratas de agua son mencionadas por Plutarco como pertenecientes a la clase funesta. Plinio, *Hist. Nat.* IX 19, 71 se refiere al *mus marinus,* el mismo animal posiblemente, que incluye un tipo de tortuga (animal clasificado como funesto en el *Vidêvdât,* 13. 6). *Vid.* D'Arcy W. Thompson, *A Glossary of Greek Fishes,* Londres, 1947, pág. 166 y ss.

306 Los seis dioses creados por *Ahura Mazda* para ser sus servidores eran llamados *Amesha Spentas.* Eran abstracciones de virtudes (que tienen una correlación bastante aproximada en las señaladas por Plutarco) y además considerados como guardianes de objetos específicos en el mundo. Otros ángeles guardianes eran los *Fravashis,* los prototipos celestes de todos los seres vivos. Se admite que la angelología persa influyó en las ideas hebreas en el período del postexilio.

307 Según el *Avesta, Ahura Mazda* habita en el tercer cielo, por encima de la luna y de las estrellas. Mientras que el sol y la luz del día son considerados como las formas visibles de *Ahura Mazda* y además éste es considerado como el creador de todas las cosas buenas, no parece estar establecido específicamente que creara las estrellas.

308 Es decir, *Tishtrya*; era considerada la dadora de la lluvia, como oponente de *Apaosha,* demon de la sequedad. Esa función que le atribuían los iranios quizá es de origen egipcio.

309 Estos grupos antitéticos de 24 dioses no son mencionados en la literatura mazdeísta. Existe en el texto una laguna, que Xylander conjeturó. Sobre la

con los bienes. Pero llegará un tiempo, fijado por el destino, en el que Arimanio, portador de la peste y el hambre, necesariamente será aniquilado por completo por éstas y desaparecerá[310], y, habiéndose convertido la tierra en llana y lisa, habrá un sólo género de vida y una única forma de gobierno de hombres felices y hablantes todos de una misma lengua[311]. Teopompo[312] di-

---

idea aquí recogida BIDEZ y CUMONT, *Les mages hellénisés* II, pág. 76, n. 17, citan un paralelo dado por WINDISCHMANN del *Zend-Avesta (Mainôg-î-Khirad* XLIV 7), donde el mundo es comparado con un huevo del cual el cielo es la cáscara y la tierra la yema; la perforación del huevo por los dioses de la oscuridad es comparada a *Bundahišn* 3, 13: «el centro de esta tierra fue perforado y penetrado por él (Ahriman)».

PHILLIPS, «Plutarque interprète de Zorastre», *Actes VIIIe Congrès... Budé*, pág. 510, apunta que esta fantasmagoría cosmológica y embriológica recuerda y, en cierta medida explica, concepciones griegas de la cosmogonía, tal como el huevo cósmico de los órficos e incluso el *kosmikòn zôion* del *Timeo* de Platón.

310 Plutarco está utilizando aquí expresiones y conceptos típicamente griegos, pero perfectamente adaptados a la teología mazdeísta: la idea de los ciclos milenarios rigurosamente predeterminados, en los que se desarrollaría la lucha entre los principios del bien y del mal hasta el triunfo del primero, como indica a continuación. La frase *chrónos heimarménos* aparece por primera vez en PLATÓN, *Protágoras* 320d; cf. *Fedón* 113a. Plutarco a menudo menciona *heimarménē*, «destino», en sus obras. Para *loimòn epágonta kaì limón* cf. HESÍODO, *Trabajos y Días* 243; HERÓDOTO, VII 171.

311 Las notas de un mundo feliz aquí señaladas tienen paralelos en parte en la literatura mazdeísta, pero también en literaturas cercanas, concretamente en la bíblica. Para la idea de una tierra llana cf. *Bundahišn* 30, 33 (las montañas eran consideradas como la obra del espíritu del mal) y cf. *Isaías* 40. 4. Uno de los libros *Pahlavī*, el *Dēnkart*, ve la victoria final de *Ahura Mazda* como incluyendo la unión y solidaridad de la raza humana. La referencia a un gobierno único parece un reflejo de la idea estoica. La visión de los hombres hablando un lenguaje único parece reproducir una tradición heredada de Babilonia: cf. la tradición hebrea concerniente a la torre de Babel en el *Génesis*, en la que la posesión de un lenguaje común había sido la marca del originario estado de felicidad.

312 JACOBY 115 F 65 *(Die Fr. d. gr. Hist.* II A). Teopompo es citado además *infra* 69, 378E. Historiador, nacido en Quíos *c.* 378 a. C., sus dos principales obras eran las *Hellenica* y las *Philippica*, hoy perdidas. En el libro VIII de la última posiblemente discutía el presente tema (GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...*, pág. 480).

ce, siguiendo a los magos[313], que alternativamente uno de los dioses, se impondrá durante tres mil años y el otro será dominado, y que durante otros tres mil se harán la guerra, combatirán y uno destruirá el poder del otro, y que finalmente Hades será dominado; y los hombres serán felices, sin necesidad de
C alimento, sin proyectar ninguna sombra, y el dios que ha tramado ésto estará tranquilo y reposará durante un tiempo, no mucho, cual la medida ordinaria de sueño para un hombre[314]. Tal es, pues, el carácter de la mitología de los magos.

48. Los caldeos, declaran que, de los planetas, a los que llaman dioses tutelares de la estirpe, dos son benéficos, dos maléficos y los otros tres tienen una posición intermedia y participan de ambas naturalezas[315]. Las doctrinas de los griegos son

---

[313] El término *mágos* es usado por primera vez en HERÓDOTO con dos sentidos: miembro de la tribu meda homónima (I 101), que llegó a ser la casta sacerdotal predominante en Persia, y hombre sabio o sacerdote en Persia que interpretaba sueños (VII 37); con este último sentido es aplicado a Zoroastro *(vid. supra* 46, 369D). Aquí y al final del pasaje es el primero de los sentidos el implicado. El tercer significado, el de hechicero, aparece frecuentemente en otros contextos.

[314] «Ser libres de la necesidad de alimento» recuerda la enseñanza del *Bundahišn* y del *Dēnkart*. La alusión a que en ese estado de felicidad los hombres no proyectarán sombra quizá reposa sobre la idea de que el espíritu de la oscuridad, Ahriman, produce sombra y tinieblas. Según el *Avesta,* los radiantes caballos de Sraosha y de Mitra se mueven a través de los cielos sin producir una sombra. Es decir, Plutarco, partiendo de Teopompo, parece estar reproduciendo creencias mazdeístas. El reposo de *Ahura Mazda* no parece ser mencionado en fuentes persas.

[315] Los caldeos, según atestigua DIODORO, II 30, reconocían cinco planetas Saturno, Marte, Venus, Mercurio y Júpiter; para el número 7, aquí señalado por Plutarco, habría que añadir el sol y la luna. En el capítulo 29 ha señalado que los caldeos son los más antiguos de los babilonios, que forman en el estado una clase semejante a la de los sacerdotes en Egipto y que adquirieron gran reputación en la astrología. Es decir, originariamente una tribu, después se convirtieron en una casta sacerdotal. La clasificación de los planetas en buenos, malos o de una influencia mixta parece haber variado algo: *vid.* F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain = Las religiones orientales*

para todos, de alguna manera, conocidas, cuando hacen la parte buena propiedad de Zeus olímpico y la abominable de Hades, y cuentan que Harmonía ha nacido de Afrodita y Ares [316], de los D cuales uno es cruel y pendenciero, y la otra dulce y tutelar. Observa que los filósofos están de acuerdo con estas creencias. Pues Heráclito, sin rodeos, llama a la guerra «padre, rey y señor de todo» [317] y dice que, cuando Homero suplica que «desaparezca la discordia de entre los dioses y los hombres» [318], «sin saberlo, maldice la generación de todos los seres, que tienen su origen en la guerra y el antagonismo» [319], y que «el sol no sobrapasará los límites asignados; de lo contrario, le saldrán al encuentro las Parcas, protectoras de *Díke*» [320]. Empédocles, al

---

y el paganismo romano [trad. J. C. BERMEJO BARRERA], Madrid, 1987, págs. 143-168; E. O. JAMES, *The Ancient Gods = Los dioses del mundo antiguo* [trad. C. ALONSO DEL REAL], Madrid, 1962, págs. 276-278.

316 Cf. HESÍODO, *Teogonía* 937; APOLODORO, III 4, 2 y J. G. FRAZER, *Apollodorus*, I, Londres-Cambridge, Mass., 1954, pág. 317, *ad loc.*

317 Cf. HERÁCLITO, fr. 22 B 53 DIELS, KRANZ, *Die Fr. d. Vors.* I (= MARCOVICH, *Heraclitus*, fr. 29; GARCÍA CALVO, *Razón común...*, fr. 45); *pólemos* «guerra» es masculino en griego.

318 *Il.* XVIII 107. Plutarco ha modificado ligeramente el verso, de modo que ya no es un hexámetro: cf. ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo* 1235a25. Homero es el autor más citado por Plutarco: *vid.* HELMBOLD, O'NEIL, *Plutarch's Quotations*, págs. 39-48. Según SCHLÄPFER, *Plutarch u. d. Klass. Dichter*, pág. 13, hay una clara preferencia por la *Ilíada*, lo cual es confirmado por el trabajo de HELMBOLD, O'NEILL.

319 Esta cita heraclitea, que comporta una crítica a Homero, parafrasea de lejos el fr. 22 A 80 DIELS, KRANZ, *Die Fr. d. Vors.* I (= MARCOVICH, *Heraclitus*, fr. 28; GARCÍA CALVO, *Razón común...*, fr. 44); KIRK, *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, págs. 242 y ss., anota cuatro versiones (incluyendo la de Plutarco) y en vista de su variación concluye que éste importante dicho no puede ser de Plutarco.

320 Fr. 22 B 94 DIELS, KRANZ, *Die Fr. d. Vors.* I (= MARCOVICH, *Heraclitus*, fr. 52; GARCÍA CALVO, *Razón común...*, fr. 79); cf. *De exilio (Mor.* 604A). *Klôthas* «Parcas» es una enmienda de Shuster del difícil *glṓttas* de los manuscritos. El dicho ha sido también transmitido por Plutarco en *De exilio (Mor.* 604A), con la variante *Erinýes* en ese lugar, y es posiblemente tradicional, quizá pitagórico, en su segunda parte.

principio benéfico lo llama «Amor» y «Amistad» y muchas veces «pudorosa Harmonía», y al principio del mal «Lucha aniE quiladora» y «Discordia sanguinaria»[321]. Y los pitagóricos, con más nombres, refieren al Bien lo uno, lo limitado, lo estable, lo recto, lo impar, el cuadrado, lo igual, la derecha, lo brillante, y al Mal la díada, lo ilimitado, lo movedizo, lo curvo, lo par, el rectángulo, lo desigual, la izquierda, lo oscuro, en la idea de que estos principios sirven de fundamento a la generación[322]. Anaxágoras los llama Mente e Infinito[323], Aristóteles Forma y Privación[324], y Platón, que a menudo se expresa de un modo

[321] Estos epítetos se encuentran en Empédocles: DIELS, KRANZ, *Die Fr. d. Vors.* I, 31 B 17 y 122. Empédocles enseñaba que había cuatro elementos: fuego, aire, tierra y agua, y que el papel del amor podía ser equiparado con una esfera en la que estos elementos se mezclaban. Además se representaba un ciclo cósmico en el que dos estadios polares representaban el reinado del amor y de la lucha, habiendo transiciones de uno a otro y viceversa, y siendo el reinado del amor lo primigenio: *vid.* KIRK, RAVEN, *Los filósofos presocráticos,* pág. 327; K. FREEMAN, *The Presocratic Philosophers,* Oxford, 1946, págs. 182 y ss.; W. JAEGER, *The Theology of the Early Greek Philosophers,* Oxford, 1947, págs. 142 y ss.

[322] La llamada «Tabla de los opuestos» pitagórica es transmitida por ARISTÓTELES, *Metafísica* 985b23 ss. Sólo existen algunas discrepancias con la aquí presentada por Plutarco: el par aristotélico *árrēn* «macho» y *thêlys* «hembra» falta, pero en cambio Plutarco tiene un nuevo par *íson* (añadido por Xylander) y *ánison*, y lo opuesto a la díada es la pluralidad, en vez de lo uno. J. E. RAVEN, *Pythagoreans and Eleatics,* Cambridge, 1948, págs. 10 ss. y 112 ss., discute la interesante tradición que conectaba el Pitagorismo con el Zoroastrismo.

[323] Fr. 59 B 1, 2 y 12 DIELS, KRANZ *(Die Fr. d. Vors.* II). Anaxágoras, filósofo del s. v, originario de Asia Menor, enseñaba que los elementos primigenios son *spérmata* (semillas) o *homoioméreiai* (sustancias que se dividían en partes iguales) y que la semillas son ilimitadamente numerosas. Para Anaxágoras la inteligencia era la fuerza que controlaba y vitalizaba la materia. Su sistema contenía una serie de opuestos: calor/frío, húmedo/seco, pero además contrastaba *Noûs* (Mente) con todo lo demás: *vid.* F. H. CORNFORD, «Anaxagoras' Theory of matter, I», *Class. Quart.* 24 (1930), 14-30.

[324] Cf. *Metafísica* 986a15 ss. Forma *(morphḗ, eîdos)* y materia *(hýle)* eran los dos principios básicos señalados por él, y el último, de una manera vaga, sería aquí evocado por «Privación».

velado y encubierto, de los principios antagonistas llama a uno Identidad, al otro Alteridad[325]; pero en las *Leyes*[326], siendo de F
edad avanzada, dice —no con alegorías, y simbólicamente, sino con términos en sentido propio— que no con una sola alma se mueve el cosmos, sino tal vez con más, y en todo caso no menos de dos; de éstas una es benéfica y la que le es opuesta, también de lo opuesto es artífice; y deja también una tercera naturaleza intermedia, no privada de alma ni de razón ni de movimiento por sí misma, como algunos piensan, sino dependiendo de aquellas dos y teniendo a la mejor siempre, añorándola y persiguiéndola, como pondrá de manifiesto lo que sigue 371A
de este tratado, que se propone sobre todo conciliar la teología de los egipcios con esta filosofía[327].

49. En efecto, la génesis y constitución de nuestro universo es el resultado de la mezcla de fuerzas contrarias, no ciertamente con el mismo poder, sino que prevalece la mejor; pero erradicar completamente la fuerza del mal es imposible porque está profundamente enraizada en el cuerpo y profundamente en el alma del Universo, y en continua y obstinada lucha con la

---

[325] *Timeo* 35a; Plutarco muestra aquí que PLATÓN creía en un antagonismo cósmico. Este pasaje del *Timeo* describe cómo Dios creó un alma del mundo. Vuelve a citarlo en *De animae procreatione in Timeo* 1 (*Mor.* 1012B-C) y *De virtute morali* 3 (*Mor.* 441F).

[326] Aunque este pasaje de *Leyes* (896d ss.) es bastante explícito, A. E. TAYLOR, igual que a propósito del pasaje platónico anterior, rechaza la interpretación de Plutarco de la idea platónica de la existencia de dos «almas del mundo» (*The Laws of Plato,* Londres, 1934, pág. 289, n. 1; *Plato,* 7.ª ed., Londres, 1960, pág. 491). Plutarco, que por doquier está ansioso de confesar su dependencia de Platón, pone énfasis y da prioridad a los puntos de vista de la madurez de Platón. El *Timeo,* en contra de lo que aquí parece opinar Plutarco, pertenece a la madurez de Platón al igual que las *Leyes.*

[327] La expresión «esta filosofía» incluiría la filosofía platónica y una alusión al Zoroastrismo puesto que Plutarco ha apuntado a que, desde su punto de vista, hay una afinidad entre la enseñanza de Platón y la de Zoroastro. Tomado aisladamente, el final del capítulo tiene un carácter programático para el conjunto del tratado.

fuerza del bien. En el alma, pues, Osiris es la inteligencia y la razón, que es guía y soberana de todo lo excelente, y en la tie-
B rra, en los vientos, en las aguas, en el cielo, en los astros, es emanación de Osiris y reflejo de su imagen, lo que hay de regulado, constante y saludable en relación con las estaciones, las temperaturas del aire y los ciclos[328]; Tifón es lo que en el alma hay de apasionado, titánico, irracional e inestable, y de lo somático lo que hay de perecedero, enfermizo y perturbador en las malas estaciones, en las intemperies, en los eclipses de sol y desapariciones de la luna, cual escapadas y rebeliones de Tifón[329]; y el nombre de Seth, con el que llaman a Tifón, lo revela; significa la fuerza opresora y constreñidora, y significa la frecuente vuelta atrás y todavía sobresalto[330]. Algunos dicen
C que uno de los compañeros de Tifón fue Bebón, pero Manetón, dice que el propio Tifón también es llamado Bebón[331]; el nom-

[328] La preeminencia de Osiris, como es denotada aquí, lo equipara a *Ahura Mazda,* pero la idea de Osiris como inteligencia y razón tiene ecos platónicos y la alegoría física del elemento ordenado es griega, aunque la frase *Osíridos aporroḗ* «flujo o emanación de Osiris» aparece a menudo en egipcio: *vid. supra* 36, 365B.

[329] Los términos utilizados implican un carácter moral de Tifón antitético del de Osiris, pero sólo son reflejo de un *status* asignado a él en época helenística y romana, difícilmente antes. Los textos egipcios a menudo asocian a Seth con el poder de la oscuridad que amenaza al sol y a la luna.

[330] Sobre el nombre de Seth cf. *supra* 41, 367D y n. 273; *infra* 62, 376A-B.

[331] JACOBY 609 F 20 *(Die Fr. d. gr. Hist.* III C). Cf. *infra* 62, 376B. Bebón tiene que ser identificado con la deidad egipcia *Baba* (escrita además *Babawy* y *Baby).* HELÁNICO DE LESBOS *(ap.* ATENEO XV 697F) se refiere a *Bábys* además como idéntico a Tifón. En *Pyr.* 1349 (FAULKNER, *The anc. Pyr. Texts,* pág. 212) se dice que *Babawy* es «de orejas rojas y con trasero coloreado» que sugeriría un tipo de mono. Aunque *Baba* nunca aparece explícitamente mencionado como uno de los compañeros de Seth, sus afinidades *sethianas* son lo suficientemente claras *(vid.* GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...,* pág. 488) y también el punto de vista de Manetón de que el propio Tifón era llamado Bebón podría tener apoyo en una alusión en los *Cantos de Isis y Neftis* 14, 13 *(Pap. Brit. Mus.* 10188) o *Pap. Jumilhac* 16, 22 (de época ptolemaica), donde *Baba* es llamado *Nebed,* un nombre de Seth, pero en el origen *Baba* es esencialmente independiente de Seth.

bre significa «resistencia» o «impedimento», en la idea de que a las cosas que siguen su curso y se dirigen a su justo fin se interpone el poder de Tifón.

50. Por lo cual también, de los animales domésticos, le asignan el más estúpido, el asno, y entre las fieras, las más salvajes, el cocodrilo y el hipopótamo; pues bien, del asno hemos dado antes algunas explicaciones [332]; en Hermópolis muestran una estatua de Tifón en forma de hipopótamo sobre cuyo lomo está un halcón en lucha con una serpiente, significando con el hipopótamo a Tifón y con el halcón el poder y la autoridad que, al tratar de adquirirlos Tifón por la fuerza, a menudo no cesa de D
ser atormentado por su maldad al tiempo que inflige tormentos [333]. Por eso también, cuando celebran sacrificios el siete del mes *Tybí*, día que llaman «Vuelta de Isis de Fenicia» [334], mo-

---

[332] Sobre el asno cf. *supra* 30, 362E-F; 31, 363C-D y notas. Sólo en época ptolemaica el cocodrilo llega a estar asociado con Seth (en los muros del templo de Edfu el cocodrilo es mostrado a menudo como un enemigo *sethiano* cazado por Horus y sus seguidores), mientras que existía un dios cocodrilo *Suchos* o *Sebek* bajo el disfraz de Horus (Plutarco *supra* 18, 358A hace referencia a su papel benefactor). El culto de este animal floreció en diversas partes de Egipto, especialmente en Ombos, Denderah y el Fayûm. Las numerosas momias de cocodrilo, que nos han devuelto papiros de época ptolemaica, así lo atestiguan. Proceden fundamentalmente de la necrópolis de Tebtunis, donde existía un gran templo, con un enorme recinto, consagrado al ritual del dios cocodrilo. Para el hipopótamo cf. *supra* 32, 363F-364A y n. 211. Como el cocodrilo, el hipopótamo es a menudo representado en el templo de Edfu como siendo cazado por Horus y sus seguidores.

[333] La imagen de Hermópolis a la que aquí hace referencia Plutarco contiene un elemento que es bastante común, es decir la supremacía del halcón de Horus sobre un animal que simboliza a Seth, aunque un paralelo exacto a la presencia de la serpiente con la que el halcón lucha no existe. La explicación que da aquí del halcón equivocadamente sugiere el dominio del hipopótamo tifoniano. La ciudad aludida es sin duda Hermópolis Parva en el Delta, de la que Horus era el dios particular (*vid.* BONNET, *Reallex....*, s. v. *Hermopolis*, pág. 295).

[334] El 2 de enero. *Tybí* era el quinto mes del año egipcio. Es una nueva alusión al episodio biblita de la búsqueda de Isis. En 16, 357D se alude breve-

delan sobre los pasteles sagrados la figura de un hipopótamo atado[335]. En Apolinópolis está legislado que todos los ciudadanos sin excepción coman de un cocodrilo; después de cazar en un solo día cuantos pudieran y de darles muerte, los arrojan delante del templo y dicen que Tifón escapó de Horus tras convertirse en cocodrilo, considerando a todos los animales, plantas y acontecimientos que son perniciosos y funestos, acciones,
E partes y movimentos de Tifón[336].

51. El nombre de Osiris, en cambio, lo escriben mediante un ojo y un cetro, de los cuales uno indica la previsión, el otro el poder[337], del mismo modo que Homero al llamar al señor y rey de todo «Zeus supremo y consejero»[338], parece significar

mente a la partida de Isis en una barca desde Biblos en Fenicia. ¿Es posible identificar esta celebración con el *Navigium Isidis* del culto romano? Éste conmemoraba la partida de Isis para Fenicia, no su vuelta; por APULEYO, *El Asno de Oro*, XI 7 ss., se deduce que tiene que ver con la botadura de una nave, pero no es mencionada Fenicia. En época helenística e imperial estaba ampliamente difundido el culto de Isis *Pelágia* o *Phária* o *Eúploia*, y en el festival de Céncreas descrito por Apuleyo el culto está conectado con el reinicio en primavera de la navegación. Este papel de Isis posiblemente es de origen griego y aparece en las aretalogías.

335 Cf. *supra*, 30, 362F, las tortas con la imagen impresa de un asno atado. Una torta en forma de hipopótamo es mencionada en una inscripción de Edfu.

336 Apolinópolis Magna, la moderna Edfu, situada en la orilla oeste del Nilo a medio camino entre Tebas y Elefantine, era el centro del culto de Horus de Beḥdet, a quien el gran templo estaba consagrado. Inscripciones y representaciones de Horus contienen entre otros temas su lucha con Seth, que adopta en estos documentos las formas animales del cocodrilo y el hipopótamo. Hay además referencias a muertes y comidas rituales de estos animales, que es lo que aquí posiblemente recoge Plutarco. ELIANO, *Nat. de los anim.* X 21, señala que los de Apolinópolis azotaban y torturaban los cocodrilos antes de comerlos. Cf. HERÓDOTO, II 169.

337 Sobre la forma de escribir el nombre de Osiris cf. *supra* 10, 354F y n. 52, pero la interpretación que añade aquí Plutarco es convencionalmente griega, frente a allí, donde se añade una etimologia popular egipcia.

338 *Il.* VIII 22. La conjunción *kaí*, «y», añadida deforma el metro.

con el término «supremo» su poder y con el de «consejero» su recto juicio y su sabiduría. Y representan también con el halcón a este dios muchas veces; pues sobresale por la agudeza de su visión y la rapidez de su vuelo y puede subsistir con el mínimo alimento. Se dice también que, sobrevolándolos, arroja tierra sobre los ojos de los cadáveres insepultos, y cuando desciende F
al río para beber tiene su ala erguida; y después de beber la baja de nuevo; con lo cual es evidente que está a salvo y ha escapado del cocodrilo, pues si es apresado, su ala permanece clavada como estaba [339]. En todas partes muestran también una estatua de Osiris en forma humana con el miembro viril erecto, como prueba de su poder generador y nutricio [340]. Cubren sus imágenes con un velo del color de la llama [341], por considerar al sol como el cuerpo del poder benéfico y como la luz visible de 372A

[339] En 32, 365F se dice que el halcón representa a la divinidad. En 50, 371C el halcón representa a Horus, como es frecuente. Aquí, sin embargo, «este dios» parece ser Osiris que era a veces representado en la Baja Época bajo la forma de un halcón o de un gavilán. Sobre la costumbre del halcón de echar tierra sobre los ojos de los cadáveres insepultos, cf. PORFIRIO, *Sobre la abstinencia,* IV 9 y ELIANO, *Nat. de los anim.* II 42. Sobre la agudeza de su visión cf. HORAPOLO, I 6.

[340] En Egipto los dioses cósmicos del sol, la tierra, el cielo, el aire y el agua son antropomórficos; Min, Osiris, Isis y Neftis también lo son. Dos rasgos son constantes en la representación antropomórfica de Osiris: la forma momificada y los símbolos reales de la corona, mayal y cayado. Las representaciones itifálicas de Osiris son raras, aunque se sabe que en la momificación se prestaba especial atención al falo para simular erección (así en el caso de Tutankhamon). El Osiris del mito es sexualmente potente, incluso después de la muerte, pues procrea a Harpócrates (*supra* 19, 358D y n. 112). Alusiones en este tratado al carácter fálico de Osiris son 12, 355E y n. 68; 18, 358B y n. 106; 36, 365B y n. 239. Gardiner sugirió que Plutarco equivocadamente explica como osirias estatuas de Min, constantemente representado en forma antropomórfica e itifálica.

[341] En 77, 382C el vestido de Osiris se dice que es de «un color simple, radiante». En las pinturas murales de las tumbas y en los papiros el vestido de Osiris es blanco.

la sustancia inteligible[342]. Por eso también es justo censurar a quienes atribuyen la esfera del sol a Tifón, a quien nada brillante, ni salutífero, ni orden, ni generación, ni movimiento con medida y razón, sino lo contrario a esto, le es propio[343]; y el ardor que[344] destruye muchos de los animales y plantas, no hay que tenerlo por obra del sol, sino de los vientos y las aguas que se mezclan en la tierra y en el aire no en el momento adecuado, cuando el principio del poder desordenado e ilimitado extingue sin mesura las exhalaciones.

B **52.** En los himnos sagrados de Osiris invocan «al que está oculto en los brazos del sol»[345] y en el trigésimo día del mes *Epiphí* celebran con una fiesta el nacimiento de los ojos de Ho-

342 Seguimos el texto de Griffiths y Froidefond, que significa enmendación del transmitido por los manuscritos. En *De facie in orbe lunae* 30 (*Mor.* 944E) la «imagen del sol» es una a través de la cual brillan las más finas cualidades y CHERNISS *ad loc.* (H. CHERNISS, W. HELMBOLD, *Plutarch's Moralia,* XII, Londres-Mass., 1957, pág. 213, n. g) piensa que PLATÓN, *Republica* 507-509, es la fuente inspiradora de Plutarco en éste y en nuestro pasaje. Por influjo del platonismo le concede al culto solar de Osiris una significación muy elevada que contrasta con el hecho de que es un aspecto secundario dentro del culto de Osiris, sobre todo dios de los muertos y de la vegetación, incluso en la época tardía en la que se identifica con Ra debido al fuerte sincretismo.

343 De nuevo en 52, 372E censura a quienes equiparan a Tifón y al sol, pero en 41, 367C-D la idea de que Tifón es el mundo solar es recordada sin reproche.

344 Parece preferible, como señala Griffiths, la corrección de Baxter *hós* de la lectura *hoîs* de los manuscritos a considerar sujeto de *phtheírei* a Tifón. Paleográficamente el error puede ser explicado fácilmente y es una solución más económica que añadir otro antecedente a *hoîs*.

345 Los himnos sagrados de Osiris constituyen una amplia categoría dentro de la literatura religiosa egipcia, representados ya en los *Textos de las Pirámides* del Imperio Antiguo y después en el Imperio Medio y Nuevo: *vid.* BARUCQ, DUMAS, *Hymnes et prières...*, págs. 73-114. La imagen aquí recogida por Plutarco no tiene paralelos exactos, pero implica la progresiva asociación de Osiris con Ra y el mundo solar.

rus[346], cuando la luna y el sol se encuentran sobre una línea recta, por considerar no sólo a la luna sino también al sol ojo y luz de Horus. Al octavo día tras finalizar el mes *Phaōphí*, después del equinoccio de otoño, celebran el nacimiento del «bastón del sol»[347], significando que necesita como de apoyo y fuerza, al estar falto de calor y de luz, sujeto a declinar y a precipitarse oblicuamente lejos de nosotros. Además, en el solsticio invernal llevan la vaca siete veces alrededor del templo del sol y esta vuelta es llamada «búsqueda de Osiris», porque la diosa en el invierno añora el agua[348]; dan ese número de vueltas porque en el séptimo mes concluye el tránsito del solsticio de invierno al de verano. Se dice también que Horus, el hijo de Isis, fue el primero de todos en hacer sacrificios al sol el cuarto día del mes[349], como está registrado en el libro titulado *Cumpleaños de Horus*[350]; y, ciertamente, cada día queman perfumes C

[346] *Epiphí* era el undécimo de los meses egipcios (junio-julio), el mes en el que cae el solsticio de verano. Para el ojo de Horus que Tifón le arranca *vid. infra* 55, 373D-E; éste fue a menudo interpretado como el ojo izquierdo y la luna, mientras que el ojo derecho, identificado con el ojo de Ra era considerado como el sol.

[347] *Phaophí* era el segundo mes del año egipcio (septiembre-octubre): el 23 de *Phaophí* del año sotíaco corresponde al 20 de octubre del año juliano.

[348] Originariamente no es Osiris, sino Min quien es el centro de este rito, que deriva de un contexto pastoral y agrícola. El templo aquí mencionado posiblemente es el de Heliópolis. Es una ceremonia triste y llena de angustia, en la que, como en las ceremonías dionisíacas celebradas en Atenas en invierno, se trata de estimular al dios de la vegetación.

[349] El pasaje es sospechoso en lo que se refiere al sintagma *pántōn prôtos*, «el primero de todos», y los editores han sospechado que un nombre concreto de mes, *Paÿní* o *Pachṓn*, está ahí encubierto, o un genitivo *pantós* (en el sentido de *hekástou* «en el cuarto día de cada mes»). GRIFFITHS. *(Plutarch's De Iside...,* pág. 500) propone que la expresión puede ser entendida en el sentido de que Horus, hijo de Isis (es la traducción de *Harsiésis*), aquí se refiere al rey, que es el *Horus* vivo. Él es considerado el *heuretḗs* de este rito solar y el sacrificio es realizado en nombre de su pueblo.

[350] No se conoce ninguna obra titulada así, pero el nacimiento de Horus es mencionado en varios calendarios: los de Edfu, Denderah y Esna lo sitúan en el segundo día del mes lunar.

tres veces en honor del sol, de resina cuando nace, de mirra al mediodía y del llamado *kŷphi* cuando se pone. Cada una de estas ofrendas tiene un significado que después expondré [351].
D Piensan que con todas ellas hacen propicio al sol y lo honran. Mas ¿qué necesidad hay de multiplicar tales ejemplos? Pues, hay quienes dicen abiertamente que Osiris es el sol y que es llamado Sirio por los griegos, aun cuando entre los egipcios la anteposición del artículo ha hecho que el nombre resultase oscuro [352], y quienes declaran que Isis no es otra que la luna; de ahí también que de sus estatuas las que llevan cuernos son representaciones del cuarto creciente, mientras que con aquellas vestidas de negro son figuradas las desapariciones y oscurecimientos, en los que persigue, deseosa, al sol [353]. Por eso también para las cuestiones amorosas invocan a la luna, y Eudoxo dice
E que Isis preside las relaciones amorosas [354]. Y, de cualquier ma-

---

351 Para las tres ofrendas *vid. infra* capítulos 79-80 y notas correspondientes.

352 Según la *Suda*, s. v. *Seírios*, los griegos llamaban algunas veces al sol Sirio, cf. ARQUÍLOCO fr. 168, ADRADOS (*Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos* I, Madrid, 1981 [= 1956]), ALCEO fr. 162, PAGE (*Lyrica graeca selecta*, Oxford, 1968), DIÓG. LAERC., I 10; DIODORO, I 11 utiliza la misma etimología (Osiris = *ho Seírios*). Para el punto de vista de que Osiris era considerado el sol cf. n. 345. Según 12, 355F Osiris era el hijo de Helio.

353 La identificación de Isis y la luna es griega (Hecateo, Manetón, Diodoro); hay aquí una analogía con la de Osiris-Helio, que sí tiene, en cambio, detrás una tradición egipcia. En la era greco-romana su aspecto lunar está bien atestiguado en la literatura y en la iconografía. Sólo aquí Plutarco da una interpretación lunar a que sus estatuas lleven vestidos negros, mientras que en 14, 356D es símbolo de luto por Osiris.

354 LASSERRE fr. 297 (*Die Fr. v. Eudox. v. Knid.*); cf. *infra* 64, 477A. La diosa del amor sexual en Egipto era más bien Hathor. Aunque Isis es eventualmente identificada con ella, con Afrodita y Astarté, sus rasgos dominantes son el amor conyugal y el maternal en la era greco-romana, antes de que su función funeraria en asociación con Neftis llegara a ser dominante.

La luna como protectora y confidente del amor femenino en la tradición griega está bien atestiguada, cf. la *Canción de la media noche*, atribuida a Safo por algunos estudiosos (D. L. PAGE, *Poet. Mel. Gr., Fr. adesp.* 58), *Pap. Mag. Graec.* IV 2785 o el *Idilio* II de Teócrito.

nera, hay en estas opiniones verosimilitud; en cambio, a los que hacen de Tifón el sol, ni siquiera merece la pena escucharlos[355]. Pero, nosotros retomemos de nuevo el hilo de nuestra propia discusión.

53. Isis es, en efecto, el principio femenino de la naturaleza y susceptible de recibir toda forma de generación, según lo cual es llamada «nodriza» y «receptora de todo» por Platón[356], y por la mayoría «la de mil nombres»[357], debido a que es conducida por la razón a recibir todo tipo de formas y figuras. Tiene un amor innato por el primero y supremo señor de todo, que se identifica con el bien, y lo desea y persigue; en cambio, de la parte que deriva del mal huye y la rechaza; aunque es para ambos principios sede y materia, se inclina siempre hacia el prin-

---

[355] Cf. 36, 365D; 41, 367D; 51, 372A. Se trata en particular de los estoicos, que Plutarco refuta a la luz del platonismo.

[356] *Timeo* 49a y 51a. Plutarco interpreta con libertad estos pasajes platónicos, donde aparecen términos análogos, aunque no idénticos a estos, y referidos al tercer principio intermedio entre los modelos de las ideas y la materia, pero sin mencionar para nada a Isis. El propio Plutarco tampoco la nombra cuando se refiere a estos pasajes en *De animae procreatione in Timaeo.*

[357] El mismo epíteto *myriónymos* es aplicado a Isis en una inscripción ptolemaica de Filas *(vid.* W. DITTENBERGER, *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae,* Leipzig, 1945, 695) y en papiros *(vid.* F. PREISIGKE, E. KIESSLING, H. A. RUPPRECHT, *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägyptent* I-XVIII, Estrasburgo-Wiesbaden 1915-1993 ..., 1015, 6; 4101, 2; 4127, 21; 4650, 4; PREISENDAZ, *Pap. Graec. Mag.* LVII, 13; LIX, 13). Comparable es el epíteto *poliónymos*, «de muchos nombres», usado para Isis en el Himno a Anubis post-augusteo de Quíos en Bitinia *(vid.* W. PEEK, *Der Isis Hymnus v. Andros u. verw. Texte...*, 139, 5) y en *Pap. Oxy.* 1380, 97 y 101 s. (s. II d. C.); este epíteto es usado además para Deméter, con la que Isis fue identificada tan tempranamente como el s. V a. C.; cf. además *myriómorfos (Ant. Pal.*, XVI 264) y APULEYO, *El Asno de Oro* XI 22, *dea multinominis.* Han sido citados algunos ecos en la lengua egipcia del epíteto usado por Plutarco, aunque no de la concepción de una Isis *Panthea* implicada por él. El epíteto griego parece representar un proceso asignado a la diosa por la interpretación griega e implicar una detallada asimilación de las funciones de numerosas otras diosas.

F cipio mejor y le ofrece la posibilidad de engendrar de ella y de que le insemine emanaciones y semejanzas, con lo que se alegra y se siente gozosa de ser fecundada y preñada por estos gérmenes reproductores. En efecto, imagen de la esencia es la procreación en la materia y lo que llega a ser una imitación de lo que es.

373A **54.** De ahí que, no de manera impropia, en su mitología narran que el alma de Osiris es eterna e imperecedera y que su cuerpo es muchas veces desmembrado y aniquilado por Tifón, pero que Isis, errante de un lado a otro, lo busca y lo recompone de nuevo[358]. El ser, en efecto, lo inteligible y el bien son superiores a la destrucción y al cambio; pero las imágenes que de él modela la naturaleza sensible y corpórea, y las determinaciones[359], formas y similitudes que recibe, como los sellos en la cera, no permanecen siempre, sino que el desorden y la perturbación se apoderan de ellas tras arrastrarlas aquí desde las regiones superiores y en lucha contra Horus, a quien, siendo el
B mundo perceptible, Isis engendra como imagen de lo inteligible; por lo cual, también se dice que es acusado de bastardía por Tifón, por no ser puro ni genuino como su padre, la propia Razón en sí misma, sin mezcla e impasible, sino estar bastardeado por la materia a causa del elemento corpóreo[360]. Pero se impone y vence, porque Hermes, es decir la Razón, atestigua y prueba que la naturaleza, transformándose, produce el mundo

---

[358] Sobre el destino del cuerpo de Osiris cf. *supra,* 18, 358A ss. La acción de Tifón es descrita en términos similares *supra,* 2, 351F, y la de Isis *supra,* 27, 361D, e *infra,* 59, 375A. El cuerpo y el alma de Osiris son contrastados además en 20, 359B y 43, 368B-C, donde Apis, siguiendo la concepción egipcia, es la imagen del alma de Osiris.

[359] Cf. *infra* 375B. Empleo estoico de la palabra *lógoi:* se trata de los *lógoi spermatikoí,* «razones seminales» *(vid.* FROIDEFOND, *Plutarque. Isis et Osiris,* pág. 302, n. 3).

[360] La interpretación que se da aquí a la acusación de bastardía a Horus por parte de Tifón (cf. *supra* 19, 358D y n. 111) está basada en ideas platónicas.

de acuerdo con el principio inteligible[361]. En efecto, la referida procreación de Apolo a partir de Isis y Osiris cuando todavía estos dioses estaban en el vientre de Rea[362], tiene el significado alegórico de que antes de que este mundo llegara a ser visible y conformado por la razón, la materia, aunque probada por su naturaleza como imperfecta en sí misma, produjo la primera creación[363]; por eso también, dicen, aquel dios nació lisiado por C
culpa de la oscuridad y lo llaman Horus el Viejo; pues no era el mundo, sino una imagen y apariencia del mundo que había de nacer[364].

55. Pero, ese Horus es él mismo determinado y perfecto; no ha aniquilado completamente a Tifón, sino que lo ha privado de su actividad y su fuerza. Por eso, dicen, en Copto la estatua de Horus sostiene en una de sus manos los genitales de Tifón[365], y en sus mitologías cuentan que Hermes, habiéndole

---

[361] Este papel de Hermes en el juicio es descrito *supra,* 19, 358D, y tiene un paralelo en *Pap. Jumilhac* 16, 23 ss. (de época ptolemaica), donde Thoth (= Hermes), tras juzgar las pretensiones de Horus y Seth, decide dar todo Egipto a Horus. Puesto que Plutarco ha considerado a Osiris el Logos parecería incurrir en una contradicción al usar la misma palabra de Hermes, pero en el primer caso se trata del Logos en el sentido del principio creador supremo, en el segundo denotaría razón en un sentido más general, según GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...,* pág. 505.

[362] La unión de Isis y Osiris en el vientre de Rea es mencionada además *supra,* 12, 356A, donde es Arueris el que nace de esta unión y donde también se indica que es llamado «Horus el Viejo» por los egipcios, pero Apolo por los griegos.

[363] Pasaje textualmente problemático, aunque GRIFFITHS lo considera sano. La propuesta de FROIDEFOND *(Rev. Ét. Gr.* 85 [1972], 63-71 y recogida en su edición) se desvía bastante de la de los demás editores.

[364] Plutarco distingue en este capítulo dos formas de Horus. El segundo es Horus el Viejo, identificado, sin que puedan darse las razones, con Apolo. El Horus mencionado antes es el «cosmos perceptible», si la lectura del manuscrito v (373B1) es la correcta.

[365] HOPFNER, *Plutarch über Isis...* II, pág. 230, acepta esta referencia como verdadera, pero sin aportar ninguna prueba de monumentos figurados. Pa-

quitado a Tifón los nervios, los usó como cuerdas para la lira [366], enseñando así que cuando la razón organizó el mundo creó lo
D armónico de partes discordantes y no aniquiló la fuerza destructora sino que la mutiló. Por eso ésta, aunque débil e inactiva aquí, mezclada y entretejida como está con partes sujetas a afecciones y cambios, es artífice de seísmos y temblores en la tierra, de ardientes sequedades y vientos intempestivos en el aire y además de rayos y truenos; infesta con pestes, aguas y vientos, y sube y se encabrita hasta la luna, enturbiando y oscureciendo muchas veces su resplandor, como los egipcios creen y
E dicen, porque ya Tifón golpea el ojo de Horus, ya, arrancándoselo lo engulle y después de nuevo lo devuelve al Sol; designan alegóricamente con el golpe el decrecimiento mensual de la luna y con la mutilación el eclipse, que el sol cura enviándole sus rayos enseguida que sale de la sombra de la tierra [367].

56. La naturaleza mejor y más divina está formada de tres partes, lo inteligible, la materia y el resultado de su unión, que

---

rece poco probable que haya habido tal estatua; en realidad debe tratarse de una estatua itifálica de Min-Horus *(Hornakht)*, pues en Copto la identificación de Min y Horus era total: GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...*, pág. 506; HANI, *La rel. égyp.*, pág. 99. En el próximo capítulo (56, 374B) Plutarco mismo se refiere a la identidad de Horus y Min. Según el mito los testículos de Seth fueron arrancados por Horus.

366 Parece haber aquí un eco del mito griego: Hermes fue el inventor de la lira. Según el *Himno a Hermes* 4, Hermes roba las vacas a Apolo y fabrica una lira con el caparazón de una tortuga y tripas de carnero para las cuerdas. Cf. además SÓFOCLES, *Rastreadores* 268 ss.; APOLODORO, III 10, 2

367 El ataque de Seth al ojo de Horus, el que lo engulla después de arrancado y la interpretación astronómica aquí propuesta son de origen egipcio, contado áquel en numerosos textos como en *Los combates de Horus y de Seth* I 3 (SIMPSON, *The Lit. of Anc. Egy.*, págs. 108 y ss.); pero no es egipcia la restitución al sol del ojo sustraído a Horus por parte de Seth, en lugar de Thoth o el propio Horus. Los ojos de Horus han dado lugar a un simbolismo complejo según las épocas y las escuelas: cf. J. G. GRIFFITHS, «Remarks on the Mythology of the Eyes of Horus», *Chron. d'Ég.* 33 (1958), 182-193 y *The Conflict of Horus and Seth from Egyptian and Classical Sources*, Liverpool, 1960.

los griegos llaman cosmos. Platón[368] acostumbra a llamar a lo inteligible «idea», «modelo» y «padre», y a la materia «madre» y «nodriza», «sede» y «lugar» de la generación, y al resultado de su unión «prole» y «generación». Se podría conjeturar que F
los egipcios honran especialmente al más bello de los triángulos cuando equiparan a éste la naturaleza del universo, como también Platón en la *República* parece hacer uso de él al elaborar la figura nupcial[369]. Este triángulo tiene la altura de tres unidades, la base de cuatro y la hipotenusa de cinco, cuyo cuadrado 374A
es igual a los cuadrados de los otros dos lados. Pues bien, hay que comparar la altura al macho, la base a la hembra y la hipotenusa al hijo de ambos; y representarse a Osiris como principio, a Isis como el elemento receptor y a Horus como el resultado perfecto. El tres es, en efecto, el primer número impar y perfecto[370]; el cuatro es el cuadrado del número par dos; el cinco en cierto modo se parece a su padre y en cierto modo a su madre, como suma que es del tres y del dos. Y *pánta* («el universo») es una palabra derivada de *pénte* («cinco») y a «contar» se refieren con la palabra *pempásasthai* («contar por cinco»)[371]. Cinco forma un cuadrado a partir de sí mismo, que es el número de letras del alfabeto egipcio y de los años que vivió Apis[372]. A Horus acostumbran a llamarlo también *Min*, que sig- B

[368] *Timeo* 50c-d.

[369] *República* 546b. Platón se refiere, en relación al período de gestación humana, al triángulo procreador pitagórico, que tiene los números 3, 4 y 5. Cf. *Mor.* 264A y 329E-F.

[370] El 3 es el primer número que tiene comienzo, medio y fin (el 1 era considerado por los griegos no como un número, sino como el padre de los números). EUCLIDES califica de *téleios*, «perfecto», todo número que es igual a la suma de las partes (VII *Def.* 22).

[371] Se sugiere aquí un vínculo etimológico entre *pénte* y *pánta* así como con *pempásasthai* («contar con los dedos de la mano»). Un pasaje análogo se encuentra en *De defectu oraculorum* 36 (*Mor.* 429D).

[372] Plutarco, tanto por la utilización del término *grámmata* como por el número veinticinco, parece estar pensando de la escritura egipcia en términos del sistema alfabético griego. Quizá fuera el modo más fácil de referirse a él,

nifica «que se ve»; pues el cosmos es perceptible y visible[373]. Isis es a veces llamada *Moúth* y otras *Áthyri* y *Methýer;* el primero de los nombres significa «madre» y el segundo «la casa cósmica de Horus», como también Platón dice «lugar y receptáculo de la generación», y el tercero es un compuesto de «lleno» y de «bueno»; pues plena es la materia del cosmos y se asocia con lo bueno, puro y ordenado[374].

57. Podría parecer tal vez también que Hesíodo[375], al
C considerar lo primero de todo al Caos, la Tierra, el Tártaro y Eros, no aceptaba otros principios sino éstos, si ciertamente, transfiriéndolos de alguna manera, asignamos a Isis el nombre

---

consciente sin embargo de las enormes diferencias. *Supra,* en 10, 354E, usa el término «letras jeroglíficas» con el que parece aludir a los logogramas. El número total de signos en la escritura jeroglífica egipcia son cientos (logogramas, fonogramas [dentro de los cuales hay signos unilíteros, bilíteros y trilíteros] y determinativos), aunque GARDINER en su *Egyp. Gr...,* pág. 27 alista 24 signos unilíteros como los más usados en el egipcio medio.

No hay evidencia para la muerte del buey Apis a los 25 años, pero se denominaba «período de Apis» el intervalo de 25 años al cabo del cual las fases lunares caen en los mismos días.

373 Para Min y Horus cf. *supra* n. 365. Aunque HOPFNER, *Plutarch über Isis* II, pág. 240, piensa que *horṓmenon* se refiere sólo a Horus etimológicamente, el significado de «lo que es visto» fue probablemente extraído del nombre Min leyendo en él el verbo «ver» que en egipcio se dice *m.* FROIDEFOND, *Plutarque. Isis et Osiris,* pág. 305, cree que se trata de una etimología griega Horus/Min = *horṓmenon* u *horō-min.*

374 *Timeo* 52d-53 a. GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside..,* págs. 511-512, señala que la explicación de los epítetos egipcios de Isis es bastante ajustada, sobre todo en los dos primeros. La corrección de la lectura de los manuscritos *(aitíou)* en *agathoû,* hecha por MARKLAND, que SIEVEKING no acepta, es totalmente convincente por el contexto que sigue.

375 En *Teogonía* 116-122 hace de Caos un premundo, en 736-745 y 806-814 un espacio inmenso que se extiende entre la Tierra y el Tártaro: cf. F. SOLMSEN, «Chaos and Apeiron», *St. It. Fil. Cl.* 24 (1950), 235-248. En el *De animae procreatione in Timaeo,* Plutarco, que interpreta en un sentido cronológico la creación del mundo según el *Timeo,* insiste particularmente sobre el carácter precósmico del Caos.

de Tierra, a Osiris el de Eros y a Tifón el de Tártaro; pues al Caos parece colocarlo abajo, como una región y lugar que subyace al mundo[376]. El tema, de alguna manera, recuerda el mito platónico que Sócrates narra en el *Banquete*[377] sobre el nacimiento de Eros, diciendo que Pobreza, deseosa de hijos, se acostó con Recurso mientras éste dormía, y que, habiendo concebido de él, dio a luz a Eros, de naturaleza mixta y cambiante por haber nacido de un padre bueno, sabio y autosuficiente en todo y de una madre inhábil, sin recursos y que, a causa de su D
indigencia, siempre desea vivamente otra cosa y a otra aspira con insistencia. Poros, en efecto, no es sino lo primeramente amado, deseado, perfecto y autosuficiente; con Penía Platón designó a la materia, falta como está en sí misma del bien y que es preñada por él, siempre lo desea y participa de él. El ser que nace de éstos es el mundo u Horus, no eterno ni impasible ni incorruptible, sino que renaciendo siempre, se las ingenia para permanecer siempre joven en medio de los cambios y ciclos de los acontecimientos, y jamás sujeto a destrucción. E

58. Hay que utilizar los mitos no como si fueran totalmente historia, sino tomando de cada uno lo conveniente, según el principio de verosimilitud. Pues bien, cuando hablamos de materia, no debemos dejarnos arrastrar por las opiniones de algunos filósofos y figurárnosla como un cuerpo inanimado, sin carácter propio, inerte e inactivo por sí mismo[378]; pues tam-

[376] Plutarco identifica a Isis con la tierra en 32, 363D. Aunque Osiris no es llamado Eros en otra parte, su papel como se describe en el cap. 53 posibilita la comparación. Plutarco no compara en ninguna otra parte al Tártaro con Tifón, pero según HESÍODO, *Teogonía* 821 s., es padre de *Typhōeús*, el gigante que más tarde fue identificado con Seth-Tifón.

[377] *Banquete* 203b ss. El célebre mito platónico sobre el nacimiento de Eros fue también retomado por Plotino y otros neoplatónicos y después por los cristianos.

[378] Cf. 48, 370F. La doctrina refutada es la estoica, según la cual el Logos creador modelaba el mundo a partir de cuerpos que eran inanimados. *Ápoios* «sin cualidad, indiscriminado» y *ápsychos* «inanimado» aparecen referidos con

bién llamamos al aceite materia del perfume y al oro materia de la estatua, sin que estén desprovistos de toda cualidad. La propia alma y la inteligencia del hombre, como materia del conocimiento y de la virtud, asignamos a la razón ordenarlas y armonizarlas y algunos han considerado el espíritu sede de las ideas y como la masa donde se imprimen los datos de la reali-
F dad inteligible[379]. Algunos también piensan que el esperma de la mujer no es ni potencia ni principio, sino materia y alimento de la generación[380]; ateniéndonos a tales opiniones es preciso también considerar entonces que esta diosa, que participa siempre del dios primero y está unida a él por el amor hacia lo bue-
375A no y bello que lo rodea, no se le opone, sino que, del mismo modo que decimos que un hombre honorable y justo ama si tiene una unión justa[381], y que una mujer honrada que tiene un

frecuencia a la materia entre los estoicos y el propio Plutarco usa otra vez el primero en *De communibus notitiis adversus stoicos* 34 *(Mor.* 1076C-D). FROIDEFOND *(Plutarque. Isis et Osiris,* pág. 306, n. 6) señala que de hecho se opone también a Platón que ha identificado *hýlē* y *chṓra,* y que niega a *chṓra* toda cualidad *(Timeo* 50e).

[379] ARISTÓTELES en *Acerca del alma* 429a27, se adhiere a una teoría atribuida a otros, que recoge esta opinión de que «el alma es la sede de las ideas». No sabemos quienes son esos autores, pero para Platón el intelecto es distinto de lo Inteligible «es decir, de las Ideas». La última frase del párrafo parece estar más de acuerdo con sus teorías.

[380] Como Plutarco, aquí y en otros pasajes *(Quaest. conv.* III 4. 3 *[Mor.* 651C]; *De placitis philosophorum* 5, 5 *[Mor.* 905B-C]), Pitágoras, Epicuro y Demócrito creían que las hembras emitian también semen, mientras que Aristóteles y Zenón únicamente una sustancia acuosa. Cf. ESQUILO, *Euménides* 658 ss., donde Apolo mantiene que «la madre de lo que es llamado el hijo no es progenitora, sino sólo nodriza *(trophós)* del embrión inseminado en ella; el progenitor es el padre». G. THOMSON, *The Oresteia of Aeschylus* II, Cambridge, 1938, pág. 294, señala que la misma creencia es «prevalente entre los pueblos primitivos» y sugiere que plausiblemente está basada «sobre la analogía de la siembra de la semilla en la tierra».

[381] Esta frase que supone la introducción de un término masculino en la primera parte de la comparación ha sido considerada por algunos editores, como Griffiths, espuria y ha sido secluida.

marido y convive con él, sin embargo lo desea, así desea la diosa siempre ardientemente a aquél, a aquél se aferra obstinadamente y se llena de sus partes más nobles y puras.

59. Pero, donde Tifón ataca, alcanzando las regiones extremas, allí Isis parece tener un aire triste y se dice que llora y busca ciertos restos y trozos desgarrados de Osiris y los recompone recogiendo en su seno y ocultando los despojos, con los que lleva a la luz de nuevo lo que ha de ser y lo hace surgir de
sí misma. Pues, las ideas, formas y emanaciones del dios en el B
cielo y en los astros permanecen inmutables, pero lo diseminado en los elementos sujetos a ser afectados —tierra, mar, plantas y animales—, disuelto, destruido y enterrado, frecuentemente brilla de nuevo a la luz y reaparece en las creaciones[382]. Por eso el mito dice que Tifón cohabita con Neftis, pero que Osiris se une furtivamente a ella; pues las partes extremas de la materia, a las que llaman Neftis y *Teleutḗ*, están especialmente sometidas a la acción del principio destructor[383]; y el principio generador y conservador les transmite una semilla débil y floja, que es destruida por Tifón, excepto lo que Isis, tomándolo a su
cargo, conserva, alimenta y hace consistente. C

60. En general, éste es el dios mejor, como también suponen Platón y Aristóteles[384]. El principio generador y conservador de la naturaleza se mueve en pos de él y hacia el ser, mientras que el principio aniquilador y destructivo se aleja de él y

[382] Recuerda la distinción establecida por Aristóteles entre el mundo de los astros y el mundo sublunar: cf. 369D, 373A-B, 376D.

[383] Para Neftis, esposa de Tifón cf. *supra* 12, 356A; para su unión clandestina con Osiris cf. *supra* 14, 356E y 38, 366B; para la asociación de Neftis con el fin, cf. *supra* 12, 355F, y 38, 366B.

[384] El anafórico *hoûtos* tiene que referirse a Osiris. Dónde Platón y Aristóteles se refieren a Osiris no nos es conocido. Quizá Plutarco, señala GRIFFITHS *(Plutarch's De Iside...*, pág. 515), sobreentiende una referencia a su creencia en el triunfo del bien sobre el mal.

tiende hacia el no ser. Por eso, llaman a Isis con un nombre derivado de «lanzarse» *(híesthai)* «con sabiduría» *(metépistḗmēs)* y de «moverse» *(phéresthai)*, porque ella consiste en un movimiento animado y sabio; pues el nombre no es bárbaro, sino que, como el nombre común para todos los dioses está formado a partir de dos palabras, *theatós* («el que es visible») y *théōn* («el que se precipita»), así a esta diosa la llamamos Isis nosotros a partir de dos palabras, *epistḗmē* («sabiduría») y *kínēsis*
D («movimiento»), e Isis la llaman los egipcios[385]. Así también Platón dice que los antiguos designaban la sustancia *(ousía)* con el nombre *isía*[386]; así también hablan del «pensamiento» *(nóēsis)* y de la «inteligencia» *(phrónēsis)*[387] como de un impulso y un movimiento del alma, que se lanza y se mueve, y la comprensión, el bien en general y la virtud son atribuidos a lo que fácilmente fluye y corre; del mismo modo que, a su vez, con los términos antitéticos vituperan el mal, llamando a aquello que tiene sujeta a la naturaleza, encadenada, retenida e impedida de lanzarse e ir, «mal ir» *(kak-ía)*, «dificultad de ir» *(apor-ía)*, «temor a ir» *(deil-ía)*, «no ir» *(an-ía)*[388].

---

[385] Mientras que Plutarco trata los nombres de la mayor parte de los dioses egipcios como derivados de nombres egipcios, él se adhiere consistentemente (con la posible excepción de 62, 376A) al punto de vista de que el nombre de Isis tiene que ser explicado como griego. La raíz de Isis sería vista, según la etimología aquí propuesta, en la primera sílaba de *híesthai* y en la segunda de *epistḗmē*. Cf. *supra* 2, 351 F para una derivación de *ísmen* «conocemos» o *eísomai* «conoceré». La derivación para *theós* a partir de *théōn* fue ampliamente aceptada. Cf. PLATÓN, *Crátilo* 397d; HERÓDOTO, II 52. La idea reflejaba el movimiento de los cuerpos celestes, que eran considerados como los más tempranos dioses.

[386] Sócrates dice en PLATÓN, *Cratilo* 401c, que «lo que llamamos *ousía*, otros lo llaman *essía* (forma dórica de la misma palabra), y otros *ōsía* (otra forma dórica)». Plutarco da aquí la forma *essía* como *isía*. Parece estar citando a Platón de memoria, con el consiguiente itacismo representado en la escritura.

[387] PLATÓN, en el *Crátilo* 411d ss., pone en relación el «sufijo» *-ēsis* con *hésis* «movimiento hacia», «deseo».

[388] Estas falsas etimologías se basan en la atribución de un sentido, que no tiene, al sufijo *-ía* de formación de nombres y adjetivos femeninos, poniéndolo

61. Osiris tiene su nombre compuesto de *hósios* («santo»)
y *hierós* («sagrado»); pues es la razón común a las cosas que
hay en el cielo y a las que hay en el Hades, de las cuales a las
unas había por costumbre entre los antiguos llamarlas *hierá*
(«sagradas») y a las otras *hósia* («santas»)[389]. Pero el que reve- E
la lo celeste y es razón de lo que se mueve en lo alto es llamado
a veces Anubis, a veces Hermanubis, en la idea de que un nom-
bre conviene al mundo superior, el otro al inferior[390]. Por eso
también le sacrifican ya un gallo blanco, ya uno amarillo, en la
creencia de que las cosas celestes son puras y luminosas, mien-
tras que las de este mundo son mezcladas y abigarradas.

No hay que admirarse de esta formación de los nombres sobre el griego: pues hay también otros, millares, que llegados de Grecia con los emigrantes permanecen hasta ahora y viven como huéspedes entre gente extranjera[391], algunos de los cuales

en relación con *iénai* «ir». El verdadero significado de los términos es «maldad», «perplejidad», «cobardía», «aflicción».

[389] Plutarco ya ha introducido en este tratado otras explicaciones documentadas sobre la etimología, significado y escritura del nombre de Osiris *(vid. supra* 10, 354F; 34, 364D; 37, 365E; 42, 368B). Aquí Plutarco parece aportar una explicación personal, muy forzada, a partir del griego *hósios* y *hierós*, como señor de los cielos y del mundo inferior.

[390] En 368E Anubis es el dios del horizonte. La función que le presta aquí Plutarco puede explicarse, señala Froidefond *(Plutarque. Isis et Osiris,* pág. 308, n. 2), por la aproximación *Anoubis/ánō* «arriba» (o *anabaínō* «subir»): los astros se elevan y aparecen a nuestra vista cuando el horizonte, en alguna medida, los deja subir. La fusión de Hermes y Anubis aparece por primera vez en época ptolemaica y Anubis es mostrado a veces con el *kērýkeion* «caduceo o vara de heraldo» de Hermes, simbolizando su papel de guía de las almas al otro mundo *(psychopompós)*. En el mito es con Thoth con quien Hermes es asimilado *(supra* 19, 358D; cf. 54, 373B), pero la prominencia funeraria de Anubis facilitaba a su vez esta asimilación. La figura de Hermanubis toma cuerpo en la vida, el arte y la literatura de época ptolemaica y romana.

[391] Heródoto, II 50, mantuvo el punto de vista opuesto respecto a los nombres de los dioses, creyendo que la mayor parte de ellos llegaron a Grecia procedentes de Egipto. Pero ya antes que Plutarco, Esquilo *(Suplicantes)* y Platón *(Timeo* 21e ss.) defendieron la tesis contraria.

F son reinvindicados por la poética que es tachada de extranjerizante por quienes consideran tales nombres glosas[392]. En los llamados *Libros de Hermes*[393] cuentan que, respecto a los nombres sagrados, está escrito que al poder encargado de la revolución del sol lo llaman Horus, pero los griegos Apolo; al encargado del viento, unos Osiris, otros Serapis, *** [394] y otros en

[392] El término «poética» es utilizado aquí no en sentido teórico sino en el de praxis poética o «arte de la poesía» y más concretamente en el de «estilo o dicción poética». Plutarco se refiere a uno de los significados de la palabra *glôtta:* «término extranjero»; el otro es el de palabra caída en desuso, obsoleta. Aristóteles en su *Poética* 1458a21 ss., considera el uso de glosas uno de los medios para proporcionar dignidad y elevación al estilo *(semnótēs)*, aunque advierte contra su uso abusivo. ¿A qué poetas se refiere aquí Plutarco?

[393] Hermes es identificado aquí con Thoth, al que era adscrito, como Hermes Trismegisto, el *corpus* de literatura generalmente conocida como Hermética que deriva de Egipto. Son diecisiete tratados, presentados en su mayor parte bajo la forma de diálogos entre los dioses (griegos, egipcios o greco-egipcios). Los estudiosos han discutido sobre el elemento griego y egipcio en este *corpus*, de origen heterogéneo y de marcado carácter ecléctico: *vid.* A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermes Trismégiste* I-IV, 3.ª ed., París, 1950-1954, y más concretamente vol. II, págs. 1-28. Es la primera referencia en un autor clásico a los *Hermetica*, pero no quiere decir que los libros que componen el *corpus* ya estuvieran circulando en la época de Plutarco en la forma en la que se nos han transmitido. HOPFNER, *Plutarch's über Isis...*, II, págs. 244 y ss., argumenta que la concepción de *dýnamis* aquí aplicada a los dioses alinea los «Libros de Hermes» con los *Hermetica*, mientras que los «Libros de Hermes» en CLEM. DE ALEJ., *Strom.* VI 4, 35, 3 ss., conciernen más bien a los libros sagrados encontrados en los templos egipcios. GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...*, pág. 520, postula que los «Libros de Hermes», que serían compilaciones que les servirían a Plutarco de fuente como los «Escritos frigios» o los «Himnos sagrados de Osiris», pueden haber «servido de puente entre los dos tipos». De lo poco que señala Plutarco se concluye que contenían comparaciones de las deidades griegas y egipcias basadas sobre su interpretación física, a la manera de los estoicos.

[394] Holwerda fue el primero en señalar una laguna después de la mención del nombre de Serapis. Él mismo propone que entre las palabras a reintegrar figure el nombre de Isis, lo cual creemos acertado a pesar de la negativa de GRIFFITHS, pues está mencionando la trinidad de dioses egipcios, nuclear en el tratado, y además está justificado por las palabras que vienen a continuación. La esfera de influencia aquí omitida parece ser la tierra *(epì tês gês)* y sobre la asociación de Isis con la tierra cf. 38, 366A y n. 256.

egipcio, Sotis; significa «preñez» *(kýēsis)* o «concebir» *(kýein).* 376A
Por eso también, con una modificación de la palabra en griego recibe el nombre de *kýōn* («perro») el astro al que consideran propio de Isis[395]. En absoluto se debe, pues, incurrir en rivalidad respecto a los nombres, sin embargo asignaría a los egipcios antes el de Serapis que el de Osiris, por considerar a aquél extranjero y a éste griego, pero que ambos designan a un solo dios y a un solo poder.

62. A esto se parecen también los usos egipcios. En efecto, a Isis muchas veces le dan el nombre de Atenea, con un significado como «salí de mí misma», lo cual es indicativo de un movimiento autoimpulsado[396]; Tifón, como ha quedado dicho, B
es llamado Seth, Bebón y Smu, nombres que pretenden expresar una cierta barrera violenta y obstaculizadora o un cierto impedimento o inversión[397].

Además, llaman a la piedra imán «hueso de Horus» y al hierro «hueso de Tifón», como cuenta Manetón[398]; pues, del

---

395 Para Isis como la estrella-perro cf. *supra* 21, 359C; 22, 359E y 38, 365F. El mismo juego paronomásico sobre *kýōn* «perro» y el participio de *kýō,* «el que concibe», lo usa Pluarco *supra* en 44, 368E s. acerca de la identificación de Anubis y Crono.

396 La interpretación que da Plutarco del nombre de Atenea corresponde propiamente a Neith, diosa egipcia asimilada a aquélla, cuyas competencias son a veces referidas también a Isis. Hay alguna afinidad en la autoproclamación de Atenea o Isis en Sais en la inscripción transmitida *supra,* en 9, 354C: ...«yo soy todo lo que ha sido y es y será». La idea de automovimiento, conspicua en el pensamiento religioso egipcio, es equiparable a la de autogénesis, pero también está presente quizá la idea platónica de que el alma es de movimiento autónomo y autoengendrada *(Fedro* 245c-246a).

397 Los dos primeros nombres son mencionados *supra,* en 41, 367D y 49, 371B-C. El tercero es difícil de interpretar, quizá es el nombre de un demon egipcio: cf. Kees, *RE* s. v. *Seth,* col.1897, y Bonnet, *Reallex.*, pág. 714: *Smu* proviene quizá de *smw,* nombre dado a los aliados de Seth (Froidefond, *Plutarque. Isis et Osiris,* pág. 309, n. 9).

398 Jacoby 609 F 21 *(Die Fr. d. gr. Hist.* III C). La relación entre la magnetita y Horus no está atestiguada (los metales del hierro fueron universalmen-

mismo modo que el hierro muchas veces se comporta como si fuese arrastrado y siguiera al imán, pero muchas es rechazado y arrojado en dirección contraria, así el movimiento salvador, bueno y racional del mundo, atrae a veces, arrastra y hace más dulce, por persuasión, a aquél, inflexible y tifónico; después, replegándose de nuevo en sí mismo, le hace dar la vuelta y lo hunde en lo ilimitado[399]. Además, dice Eudoxo[400] que a propó-
c sito de Zeus los egipcios cuentan en sus mitos que, al no poder caminar porque había nacido con las piernas unidas, por vergüenza pasaba su tiempo en soledad; pero Isis, tras haber hecho una incisión y haber separado estas partes de su cuerpo, le proporcionó el caminar normal. A través de estos símbolos el mito da a entender que la mente y la razón del dios, en sí, tienen por dominio lo invisible y lo oculto y llegan a la actividad creadora por medio del movimiento.

63. También el sistro *(seîstron)* indica que lo que tiene existencia debe ser sacudido *(seíesthai)* y jamás cesar de moverse, sino ser como despertado y agitado cuando entra en estado de somnolencia y de entorpecimiento. En efecto, dicen que

---

te confundidos en la antigüedad). Sí, en cambio, la del hierro y Seth. BONNET, *Reallex.*, pág. 709, deriva la asociación del carácter ctónico del dios.

399 Disentimos de la interpretación de Griffiths que no considera sujeto de esta última frase «el movimiento bueno del mundo», sino «la sequedad tifónica», mencionada inmediatamente antes; su texto es conservador en lo referente a aceptar el texto de los mss., que incluyen el *hápax sklerían,* pero innovador mediante la introducción del artículo sustantivador de *typhónion.* La comparación y sobre todo el sentido factitivo de los verbos favorece nuestra interpretación. La última palabra *aporían* «dificultad» ha sido enmendada por Xylander en *apeirían* «estado ilimitado». El *ápeiron* «lo ilimitado» es la franja inferior del mundo sensible.

400 LASSERRE fr. 299 *(Die Fr. v. Eudox. v. Knid.).* Varias deidades egipcias están esculpidas con las piernas indiferenciadas. Esto es verdad de las tempranas estatuas de Min; es verdad también de Osiris, porque es representado en forma de momia.

con los sistros alejan y rechazan violentamente a Tifón[401], dando a entender que, cuando el principio corruptor sujeta y retiene el curso de la naturaleza, de nuevo el poder de creación lo libera y restablece por medio del movimiento. Al ser el sistro de forma redondeada por arriba, su bóveda abraza los cuatro elementos que son sacudidos[402]. También la porción del mundo que está sujeta a la generación y a la destrucción está rodeada por la esfera lunar y dentro de ella toda está sujeto al movimiento y al cambio por la acción de los cuatro elementos: fuego, tierra, agua y aire. En la cima de la bóveda del sistro cincelan un gato con rostro humano, y abajo, bajo los elementos que son sacudidos, de un lado el rostro de Isis, de otro el de Neftis, simbolizando con los rostros el nacimiento y la muerte (pues estos son cambios y movimientos de los elementos) y con el gato la luna[403], por el pelaje abigarrado, actividad nocturna y D E

[401] El sistro llegó a ser muy popular en el culto de Isis (cf. APULEYO, *El Asno de Oro* XI 4), especialmente fuera de Egipto, pero casi todos los demás dioses egipcios son representados con el sistro. En un texto de Denderah dice el instrumentista real del sistro: «Yo expulso al enemigo de la Señora de los Cielos» (MARIETTE, *Dendérah* IV, lam. 18; *ap.* GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...*, pág. 525), que es un buen paralelo a la indicación de Plutarco.

[402] La explicación etimológica de Plutarco de lo que el sistro indica se basa en la conexión de *seîstron* y *seíō* «sacudir» (para obtener el sonido), que es correcta, y su descripción es confirmada en todos sus detalles por representaciones, aunque existe una inmensa variedad de formas y decoración. El sistro era de bronce, más raramente de madera, alabastro, oro o plata. Su origen es africano y era usado en ritos de magia pluvial y de la fertilidad antes de llegar a ser en Egipto un símbolo de la música ritual. *(vid.* H. HICKMANN, *Musikgeschichte in Bildern. 11, 1. Ägypten,* Leipzig-Halle, 1961, láms. 23, 25-27). En el mundo griego es elemento esencial de los cultos orgiásticos, entre ellos, de los dionisíacos, como testimonian las *Bacantes* de Eurípides, donde incluso aparece en su forma más primitiva: una vara coronada por hojas de yedra. La interpretación alegórica que sigue es característica de la intepretación filosófica griega de Plutarco.

[403] El gato deriva de la diosa-gata Baster, con la que se confundía frecuentemente a Isis y Hathor, que es a menudo representada con el sistro y en muchas figurillas de bronce presenta cuerpo humano y cabeza de gato. Su culto

fecundidad del animal. Se dice, en efecto, que primero pare un gatito, después dos, tres, cuatro, cinco, y así, de uno en uno, incrementa el número hasta siete, de modo que en total pare veintiocho, cuantas son también las iluminaciones de la luna. Pues bien, esto tal vez sea pura leyenda; pero en sus ojos las pupilas parecen llenarse y dilatarse en luna llena, y disminuir y contraer-
F se en las fases menguantes del astro. Con la figura humana del gato se representa la inteligencia y la razón que guían a las fases de la luna.

64. Por decirlo en pocas palabras, no es correcto creer que el agua, el sol, la tierra o el cielo sean Osiris o Isis, ni a su vez que Tifón sea el fuego, la sequedad o el mar, sino que, simplemente, si atribuyéramos a Tifón cuanto hay en éstos de desmesurado y desordenado, por exceso o defecto, y si veneráramos
377A mos y honráramos lo ordenado, bueno y útil como obra de Isis e imagen, representación y razón de Osiris, no nos equivocaríamos. Pero acallaremos también a Eudoxo[404] en su desconfianza y perplejidad de que no sea de Deméter el cuidado de los asuntos amorosos, sino de Isis, y de que ⟨equiparen con Osiris⟩ a Dioniso, el cual no puede provocar la crecida del Nilo ni reinar sobre los muertos. En efecto, por una ley universal de la razón creemos que estos dioses están al frente de toda parcela de bien y que todo cuanto hay en la naturaleza de hermoso y bueno es gracias a éstos, dador el uno de los principios, receptora y dis-
B tribuidora la otra.

---

estaba frecuentemente teñido de erotismo (HERÓDOTO, II 60). Baster como Bubastis es mencionada con Isis en las inscripciones. Sobre Isis diosa lunar y patrona del amor cf. 372D-E. En los rostros de Isis y Neftis es propiamente el de Hathor el figurado, diosa a la que el sistro había sido eonsagrado en su origen. Para Isis como el principio de generación o nacimiento cf. *supra* 43, 368C y para Neftis como muerte o fin cf. *supra* 12, 355F y 59, 375B.

[404] LASSERRE, fr. 298 *(Die Fr. v. Eudox. v. Knid.)*.

65. De este modo también atacaremos a una mayoría necia, que se deleita en poner en relación ya con los cambios estacionales de la atmósfera ya con el nacimiento de los frutos, la siembra y la arada, lo relativo a los dioses y en decir que Osiris es enterrado cuando, con la siembra, el grano es ocultado en la tierra y que de nuevo vuelve a la vida y reaparece cuando comienza a brotar[405]; por lo cual también se dice que Isis, cuando se enteró de que estaba encinta, se puso al cuello un amuleto en el sexto día del mes *Phaōphí*[406] y en el solsticio de invierno dió a luz a Harpócrates, ser imperfecto y prematuro[407], entre flores C

[405] Plutarco parece atacar aquí a los estoicos, neoplatónicos y neopitagóricos por su interpretación de hechos de la religión a partir de los fenómenos de la naturaleza. De hecho Plutarco, en 33, 364A; 36, 365B; 38, 365F, ha interpretado a Osiris como el principio húmedo y a Tifón como el seco. GRIFFITHS justifica la contradicción en el sentido de que admite una identificación del dios con el principio o fuerza que genera estos fenómenos, no con el producto mismo. Este acercamiento interpretativo a las religiones antiguas o a las de los modernos primitivos a partir de los seres o fenómenos de la naturaleza ha tenido gran fortuna en la obra de J. FRAZER, *La rama dorada...*, S. REINACH, *Cultes, mythes et religions* I-V, París 1905-1923, J. HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Nueva York, 1957 (= 1922, 3.ª ed.) y otros estudiosos. Concretamente la idea de que Osiris es enterrado cuando la semilla es enterrada en la tierra y vuelve a la vida cuando germina aparece en otras fuentes clásicas antes (DIOD. SÍC., I 14, 1 ss.) y después de Plutarco (ATENÁGORAS, PORFIRIO, EUSEBIO, TERTULIANO, FÍRMICO MATERNO). También las fuentes egipcias confirman el énfasis estacional y de fertilidad, especialmente las que conciernen al festival osirio en el mes de *Khoíak*.

[406] Cf. *infra* 378B. El 6 de *Phaōphí* correspondería al 3 de octubre, es decir, Harpócrates habría nacido menos de tres meses después de su concepción y el final de la «cuarentena» sería celebrado más de tres meses después del parto. Pero no podemos estar seguros de que Plutarco tome las tres afirmaciones de la misma fuente o incluso de que, si lo hizo, esta fuente fuera unitaria, es decir, se refiriera al calendario alejandrino.

[407] Cf. la narración del nacimiento de Harpócrates en 19, 358D y n. 112. SETHE, *Zeitrechnung...*, II 37, pone en relación el nacimiento de Harpócrates en el solsticio de invierno con el del sol, aduciendo el testimonio de MACROBIO, *Sat.* I 18, 10, de la creencia egipcia en que el sol es un recién nacido en ese mo-

y yemas brotadas antes de tiempo (razón por la que también le ofrecen las primicias de las lentejas nuevas)[408], y que festejan después del equinoccio de primavera los días de su confinamiento[409]. En efecto, al oír esto la gente siente satisfacción y lo cree, al deducir la explicación plausible de eso mismo, de lo que está al alcance de la mano y es familiar.

66. Y no habría nada de terrible si, en primer lugar, nos conservaran los dioses como común herencia[410] y no los hicieran patrimonio de los egipcios, y si, por incluir únicamente bajo estos nombres al Nilo y a la tierra que riega el Nilo y decir que las marismas y sus lotos son la única obra divina, no privaran de grandes dioses a los demás hombres, que no tienen Nilo,
D ni Buto ni Menfis[411], pero que todos tienen y reconocen a Isis y a los dioses de su círculo, a algunos habiendo aprendido a llamarlos no mucho tiempo ha con nombres tomados de los egipcios, pero conociendo desde el principio el poder de cada uno y honrándolo; en segundo lugar, lo cual es de mayor importancia,

mento, un joven en el equinocio de primavera y un hombre barbado en la flor de la vida en el solsticio de verano.

408 Diciembre era en Egipto el mes de las primeras germinaciones. Osiris estaba muerto y resucita (cf. *supra* 39, 366F y n. 264) y parece que aquí los griegos han asociado a Harpócrates con el renacimiento vegetal.

409 Esta fiesta que tendría lugar en *Pharmouthí* (27 marzo-25 abril) corresponde a la «primera salida a misa de la madre», pasada la cuarentena del parto, en nuestra tradición religiosa católica.

410 En la primera parte de este capítulo Plutarco hace un manifiesto de carácter universalista en lo relativo a la religión, a la vez que refleja el sincretismo de la época. Sin embargo, es la religión egipcia la que parece protagonizar ese universalismo, lo cual refleja la influencia real de aquélla en el mundo griego y la difusión del culto de Isis.

411 En la segunda parte del capítulo Plutarco vuelve a la crítica de una interpretación de los dioses basada en la alegoría física, es decir, en una identificación de los dioses con seres naturales, el vino, el fuego, el grano. La vinculación de Dioniso con el vino es una constante en el pensamiento griego y sobre ello, cf. también en este tratado 35, 365A. Lo mismo puede decirse sobre Hefesto y el fuego: cf. 32, 363D . *Vid.* Introducción, págs. 27 y ss., relativas a las distintas formas de la exégesis alegórica.

que presten mucha atención y suprema cautela, no les pase desapercibido que están borrando y diluyendo lo divino en vientos, cursos de agua, siembras, aradas, accidentes de la tierra y cambios de las estaciones, como los que consideran a Dioniso el vino y a Hefesto la llama; y Cleantes dice en alguna parte[412] que el espíritu que es llevado y muerto a través de los frutos es Perséfone, y un poeta a propósito de los segadores:

entonces, cuando hombres robustos cortan los miembros a De-
[méter[413]. E

En efecto, en nada se diferencian éstos de quienes toman las velas, las jarcias y el ancla por el timonel, la urdimbre y la trama por el tejedor, la taza, el brebaje de miel o la tisana por el médico; sino que infunden opiniones peligrosas y ateas, al aplicar nombres de dioses a naturalezas y objetos insensibles, inanimados y destinados inevitablemente a la destrucción por los hombres, que los necesitan y utilizan. Pues, no es posible pensar que estas cosas, en sí mismas, sean dioses.

67. La divinidad no está desprovista ni de inteligencia ni de vida ni sometida al hombre; como consecuencia de esto hemos considerado dioses a quienes se sirven de esos bienes, nos los ofrecen como presente y nos los proporcionan de forma perdurable y suficiente, no diferentes en los diferentes pueblos, F
ni bárbaros o griegos, ni meridionales o septentrionales[414]; sino

---

[412] Fr. 547, VON ARNIM, *Stoic. Vet. Frag.* I, que ofrece una explicación etimológica y puede ser de un libro *Perì theôn.* Cleantes fue el sucesor de Zenón en la dirección de la escuela estoica.

[413] M. DAVIES, *Epic. Graec. Frag., «Homerus»* F 21, Gotinga, 1988, pág. 110. Deméter es identificada aquí con el cereal. Tanto ella como su hija Core tienen claras conexiones con el mundo de la vegetación. Las palabras son anotadas además en PSEUDO-PLUTARCO, *Sobre la vida y poesía de Homero* 23, como un ejemplo de metonimia.

[414] El universalismo de este pasaje lleva el sello de la enseñanza estoica que se sirve de los conceptos de *homónoia* «concordia» y *philanthrōpía* «amor

que, del mismo modo que el sol, la luna, el cielo, la tierra y el mar son comunes a todos, pero son llamados de diferente manera por los diferentes pueblos, así, aun siendo una la Razón que ordena estas cosas y una sola la Providencia que las go-
378A bierna y unos los poderes subordinados que están al cargo de todo, han surgido entre los diferentes pueblos, según sus costumbres, diferentes honores y apelaciones, y usan símbolos consagrados, unos oscuros, otros más claros, guiando, no sin riesgo, la mente hacia lo divino; pues algunos, resbalándose, caen completamente en la superstición, otros, huyendo de la superstición como de un atolladero, sin darse cuenta caen a su vez, como en un precipicio, en el ateísmo[415].

68. Por esto es necesario, especialmente ante estos temas, que tomemos la palabra que emana de la filosofía como introductora en los misterios y reflexionemos piadosamente sobre
B cada una de las doctrinas y ritos, para que, del mismo modo que Teodoro[416] dijo que las palabras que él ofrecía con la mano derecha algunos de los oyentes las recibían con la izquierda, así nosotros no nos equivoquemos, entendiendo de otro modo lo que el uso religioso estableció excelentemente respecto a los sacrificios y las fiestas. Pues, que todo hay que referirlo a la palabra, también es posible deducirlo a partir de estos mismos. En

---

a la humanidad». Aunque la referencia a «bárbaros y griegos» no aparece en las obras estoicas como en las *Epístolas de S. Pablo (Ro.* I 14, cf. *Col.* III 11), la idea de la cosmópolis, que comienza con cínicos y estoicos, firmemente evoca la supresión de la barrera; y Plutarco está aplicando esta aproximación a los dioses de los pueblos.

[415] Superstición y ateísmo son mencionados como dos extremos peligrosos en 11, 355C-D.

[416] Teodoro de Cirene (c. 340 a. C.) fue discípulo de Aristipo, el filósofo cirenaico. Plutarco, en *De tranquillitate animi* 5 *(Mor.* 467B), señala que era apodado el «ateo». Diog. Laerc., II 99 le atribuye una actitud inmoral y la presente cita puede referirse a una suavización tardía de su inmoralidad, implicando una queja de que la gente ha comprendido mal lo que él ha dicho. *Vid.* K. von Fritz, *RE s. v. Theodoros* n.º 32, cols. 1825-1831, especialmente 1830 s.

efecto, el decimonoveno día del primer mes, los egipcios celebran una fiesta en honor de Hermes en la que comen miel e higos mientras proclaman «dulce cosa es la verdad»[417]; y el amuleto de Isis que, dicen en el mito, ella llevaba colgado al cuello, es interpretado como «voz verdadera»[418]. A Harpócrates no hay que considerarlo un dios imperfecto y enclenque ni un dios conectado con las legumbres, sino el que preside y aconseja so- C
bre la palabra relativa a los dioses, que todavía inmadura, imperfecta e inarticulada existe entre los hombres; por eso tiene el dedo aplicado a la boca, en señal de discreción y silencio[419], y en el *Mesoré*, llevándole una ofrenda de legumbres, dicen: «la lengua es fortuna, la lengua es un demon»[420]. De las plantas que crecen en Egipto se dice que está especialmente consagra-

---

[417] El 19 de *Thoth* corresponde al 16 de septiembre en el calendario juliano. Hay una correspondencia exacta, de fecha y deidad, en un festival de Thoth atestiguado en el «Calendario de Fiestas» de Ramsés III en el templo de Medinet Habu: BREASTED, *Anc. Rec. of Egypt*.... IV, págs. 139 y ss.

[418] Cf. *supra* 65, 377B. Una cinta, con un lazo o un nudo delante, era llevada por algunos dioses en el Imperio Antiguo y desde el Imperio Nuevo especialmente por Isis. El «nudo de Isis» (*vid.* F. DUNAND, *Le culte d'Isis*... I, láms. VIII, IX, X, XI 1, XII, XIII; POSENER, SAUNERON, YOYOTTE, *Dict. civil. égyp.*, s. v. «noeud d'Isis») representa según algunos la sangre nutricia de la diosa, según otros la erección del pilar *djed* y el poder de Osiris, o todavía la vida. *Vid.* la explicación de FROIDEFOND (*Plutarque. Isis et Osiris*, pág. 312, n. 9) a la oscura interpretación que da aquí Plutarco.

[419] Para la imperfección física de Harpócrates cf. *supra* 19, 358D; 65, 377B-C.

[420] El mes *Mesoré* comenzaba el 25 de julio y terminaba el 23 de agosto. Ofrendas de lentejas a Harpócrates son mencionadas en 65, 377C. Las fechas no coinciden y se trataría no de la misma ofrenda o Plutarco habría recurrido, una vez más, a dos calendarios litúrgicos diferentes: uno derivado del cómputo sotíaco vago, el otro del cómputo alejandrino. Exhortaciones para refrenar la lengua son comunes en la literatura sapiencial egipcia y los egipcios como los griegos supieron valorar la importancia de la palabra tanto en este mundo como en el otro: el título del capítulo 21 del *Libro de los muertos* es «Ensalmo para dar a un hombre su palabra en el reino de los muertos» (BUDGE, *The Book of the Dead*..., pág. 130).

da a la diosa la persea[421], porque su fruto se parece a un corazón y su hoja a una lengua. En efecto, nada de lo que el hombre posee por naturaleza es más divino que la palabra, especialmente la que se refiere a los dioses, ni tiene mayor influencia
D para la felicidad. Por esta razón a quien desciende aquí al oráculo[422] le recomendamos tener pensamientos santos, hablar reverentemente[423]; pero la mayoría actúa de forma ridícula al proclamar el uso de palabras reverentes en las procesiones y en las fiestas, y después decir y pensar las cosas más blasfemas sobre los dioses mismos.

69. Pues bien ¿cómo hay que realizar los sacrificios lúgubres, tristes y luctuosos, si no está bien omitir los ritos tradicionales ni confundir y perturbar las opiniones sobre los dioses con sospechas infundadas? También entre los griegos existen

---

[421] La palabra egipcia para este árbol *(Mimusops Schimperi)* era *šwb.* HOPFNER, *Plutarch über Isis...* II, pág. 256, también refiere a la misma planta *išd.* Su fruto, en forma de corazón, fue imitado en objetos de cristal encontrados en la tumba de Tutankhamon. WELLMANN, «Aegyptisches», *Hermes* 31 (1896), 221-253, pág. 226, muestra cómo las explicaciones simbólicas griegas gustaban de presentar y enfatizar, cuando era posible, la forma de corazón humano de plantas y animales, como las piñas dionisíacas, la ibis egipcia, la persea e, incluso, la forma de Egipto (33, 364C).

[422] *Entaûtha* «aquí» evoca la función sacerdotal de Plutarco en Delfos, e, incluso, a partir de esta referencia se asume (así GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside,* pág. 537) que Plutarco escribió este tratado o partes de él en Delfos, donde Clea, que era sacerdotisa, puede haber discutido aspectos relevantes con él.

Katiónti «a quien desciende» se refiere a la bajada al *manteîon* «oráculo», que se encontraba en un nivel inferior al enlosado de la *cella: vid.* R. FLACELIÈRE, «Le fonctionnement de l'oracle de Delphes au temps de Plutarque», *Annales de l'École des Hautes-Études de Gand* II, 1938, 67-107, págs 98 y s.

[423] Estas exhortaciones eran hechas por heraldos y además, en el caso del templo de Apolo en Delfos, por máximas inscritas en la entrada. Éstas incluían *gnôthi seautón* «conócete a ti mismo» (que tú eres mortal) y *medèn ágan* «nada demasiado». La misteriosa letra *E*, discutida en *De E apud Delphos* por Plutarco, puede haber estado por *euphēmeîte* o *euphēmei* «guardad religioso silencio».

muchas ceremonias, aproximadamente por el mismo tiempo, similares a las que los egipcios ejecutan en los ritos sagrados[424]. En efecto, en Atenas las mujeres, sentadas en el suelo, ayunan durante las Tesmoforias[425], y los beocios desplazan los templetes de Aquea[426] y dan a aquel festival el nombre de «Festival E

[424] Sieveking, con su lectura *Iseíois* «en los templos de Isis» (Froidefond: «en las fiestasde Isis») sigue la lección *isíois* del cod. *Marc.* 248; pero la secuencia soporta la lección de los demás manuscritos *hosíois*: Plutarco no sólo está comparando ritos isíacos con los de Deméter, sino poniendo en relación ceremonias egipcias y griegas con fenómenos estacionales.

[425] Fiesta que se celebraba en Atenas en honor de Deméter el 11 del mes Pianepsión, después de la siembra, y en la que tomaban parte sólo las mujeres casadas. Su nombre viene del epíteto *Thesmophóros* «legisladora» aplicado a Deméter, pues la diosa después de haber enseñado a los hombres a cultivar el trigo les dió las leyes. Pero en esta fiesta es celebrada sobre todo como diosa de la fecundidad: una de las ceremonias es la arada sagrada en Esciro en el Atica; el propósito era promover la fertilidad de la tierra y las mujeres por magia simpatética acrecentaban su fertilidad sexual; el segundo de los tres días de fiesta, el 12 de Pianepsión, era de ayuno: era la preparación para recibir al tercer día las fuerzas fertil izadoras. *Vid.* M. NILSSON, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*, Stuttgart, 1957, págs. 313 y ss; L. R. FARNELL, *The Cults of the Greek States* III, Oxford, 1907, págs. 88 y ss. Un régimen de diez días de ayuno, aunque no completo, es incluido por APULEYO, *El asno de Oro* XI 23, como una parte del festival de primavera de Isis en Céncreas.

[426] Pasaje de difícil fijación e interpretación, tal como los aparatos críticos de las distintas ediciones dejan ver: *Achaiá* o *Achaía,* «Aquea», era un epíteto de Deméter no sólo en Beocia sino además en Atenas y en la tetrápolis ática; la interpretación «la afligida» es dada por antiguos lexicógrafos *(áchos* «dolor»; etimología que, sin embargo, es popular: *vid.* CHANTRAINE, *C.R.A.I.B.L.*, 1959, pág. 319) y está de acuerdo con la información dada aqui por Plutarco, de modo que podía ser preferible al significado de «diosa aquea» o al de «voceadora» (de *ēchṓ).* Frente a la interpretación dada aquí «llevar en procesión pequeñas capillas de la diosa» (para lo que Plutarco tendría paralelos egipcios), es posible, con la lectura *konoûsi* «levantar polvo» o *koníousi* «rociar con polvo» de algún códice, interpretar a su vez *mégara* como «pozos» o «bodegas» en los que eran arrojados cerdos ofrecidos a las divinidades ctónicas, en particular las de la vegetación, y entender el pasaje en la línea de lo indicado por PAUSANIAS, IX 8, 1, que, a propósito del culto de los beocios a Deméter y Core, señala que «arrojan lechones en lo que llaman *mégara*».

de la aflicción», porque, a causa de la abducción de Core, Deméter está sumida en la tristeza. Este mes, al ocultarse las Pléyades[427], es el de la siembra, al cual los egipcios llaman *Athýr*[428], los atenienses Pianepsión y los beocios Damatrio. Teopompo[429] cuenta que los que viven hacia poniente consideran y llaman al invierno Crono, al verano Afrodita y a la primavera Perséfone; y que todo ha nacido de la unión de Crono y Afrodita. Los frigios, considerando que el dios duerme en invierno y se despierta en verano, realizan en su honor, a la manera de los adoradores báquicos, ceremonias de adormecimiento y de despertar;
F los paflagonios afirman que en invierno está sujeto y encerrado y que en primavera retoma sus movimientos y se libera de los lazos.

70. También el momento da origen a la sospecha de que ese aire triste se produce por el ocultamiento de los frutos, a los cuales los antiguos consideraban no dioses sino dones de los

---

[427] La referencia *perì pleiádas* no es lo suficientemente explícita, pero es evidente que se trata de la ocultación de las Pléyades, una constelación cuya desaparición anuncia el momento oportuno de la siembra como señala HESÍODO, *Trabajos y Días,* v. 384; cf. M. NILSSON, *Primitive Time-Reckoning,* Lund, 1920, págs. 134 y ss.

[428] 28 octubre-26 noviembre.

[429] *Vid.* JACOBY 115 F 335 *(Die Fr. d. gr. Hist.* II B). Teopompo de Quíos parece estar siguiendo aquí, según JACOBY (II D pág. 396), una teogonía órfica. Con «poniente» se quiere indicar Sicilia y el sur de Italia, no los iberos de España o los celtas de la Galia *(vid.* MAYER en ROSCHER, *Lex. Myth.* II.1 *s. v. Kronos,* col. 1472). La asociación de Crono con el invierno era especialmente prominente en el culto romano de Saturno, ya que las Saturnalia se celebraban en el solsticio de invierno. La historia de Crono engullendo a sus hijos recibe un simbolismo físico de esta manera, pues el invierno engulle la semilla; y así se dice que Crono es el invierno. Los frigios y paflagonios, sugiere HOPFNER, *Plutarch über Isis...* II, pág. 260, son mencionados para completar un cuadro «universal» en el que orientales y occidentales son implicados en una explicación de ciertos dioses como protagonistas de acontecimientos estacionales. De hecho la correspondencia de fechas de tales fiestas en todos los países prueba su carácter agrario.

dioses[430], necesarios e importantes para no vivir salvaje y ferinamente; y en la estación en la que veían a unos frutos desapa- 379A
recer completamente y faltar de los árboles al tiempo que ellos mismos sembraban también otros, todavía penosamente y sin recursos, escarbando la tierra con las manos y reponiéndola de nuevo, depositando la semilla con la incertidumbre de su nueva reaparición y de la consecución de su madurez, realizaban muchas ceremonias semejantes a los que celebran un funeral y participan en un duelo. Después, como nosotros decimos de quien compra libros de Platón que compra a Platón y de quien representa las obras de Menandro que representa a Menandro, así aquellos no escatimaron llamar con los nombres de los dio- B
ses los dones de los dioses y sus obras, honrándolos y venerándolos por su utilidad. Las generaciones posteriores aceptaron esto sin comprenderlo[431] y en su ignorancia transfirieron a los dioses las visicitudes de los frutos y no sólo llamaron sino que incluso consideraron a las presencias y desapariciones de los productos necesarios nacimientos y muertes de los dioses y se llenaron de creencias absurdas, ilegítimas y confusas, aun teniendo ante la vista lo absurdo de la falacia. Bien, pues, Jenófanes de Colofón[432] dijo de los egipcios que si creen en los dioses

[430] La misma idea, pero desarrollada en un espíritu evemerista, aparece en DIODORO, I 14.

[431] Cf. 377 E-378 A. Esta explicación de la génesis de las creencias inmanentistas, que no es creíble, tiene el mérito de afirmar (señala FROIDEFOND, *Plutarque. Isis et Osiris...*, pág. 314, n. 2), contra Evémero y sus discípulos, que la historia de la religión no es la historia de una divinización progresiva de lo humano, sino la historia desdichada de una humanización progresiva de lo divino.

[432] Jenófanes de Colofón, filósofo del s. VI, según el testimonio de ARISTÓTELES, *Retórica* 1400b5, es autor de un dicho similar sobre los eleatas (DIELS, KRANZ, *Die Fr. d. Vorsokr.* I, 21 A 13, 9). Plutarco lo aplica a los egipcios aquí, en *De superstitione* 13, 171D-E y en *Amatorius* 18, 763C-D, donde Osiris es mencionado como el objeto de las lamentaciones. Las tres alusiones de Plutarco constituyen la única evidencia de la estancia de aquél en Egipto. Todavía Aristócrito transmite en estilo directo la cita, pero atribuyéndola a Heráclito.

no los lloren y si los lloran no los consideren dioses, puesto que es ridículo que, al mismo tiempo que se lamentan, supliquen que los frutos reaparezcan de nuevo y maduren en su provecho, para de nuevo ser consumidos y llorados.

C **71.** Pero esto no es así, sino que se lamentan por los frutos, pero suplican a los dioses, que los producen y los dan, que produzcan otros nuevos y los hagan crecer en lugar de los desaparecidos. De ahí que es una excelente sentencia entre los filósofos que quienes no aprenden a interpretar rectamente el sentido de las palabras se sirven mal también de las cosas; como entre los griegos quienes no han aprendido ni se han habituado a llamar a los bronces, pinturas y mármoles, imágenes de los dioses y dedicaciones en su honor sino dioses, y después se atreven a decir que Lácares desnudó a Atenea, que Dionisio le
D cortó a Apolo sus bucles de oro y que Zeus capitolino fue quemado y destruido en la guerra civil[433], sin darse cuenta siguen y aceptan opiniones nocivas que se derivan de estos nombres.

Y no son menos víctimas de esto los egipcios en su culto a los animales. En efecto, en estos temas al menos los griegos opinan correctamente y creen que el animal consagrado a Afrodita es la paloma, la serpiente a Atenea, el cuervo a Apolo y el perro a Ártemis[434], según Eurípides:

---

[433] Lácares, dictador de Atenas, en el 300 a. C. resistió un asedio de la ciudad por parte de Demetrio Poliorcetes y para pagar a los mercenarios hizo fundir el manto de la estatua criselefantina de Atenea, obra de Fidias, así como los escudos de oro dedicados en la Acrópolis: *vid.* PAUSANIAS, I 25, 7; *Pap. Oxy.* 2082, fr 4, 9-15, entre otras fuentes. La expresión «Lácares desnudó a Atenea», según el testimonio de ATENEO, IX 405 F, es de un cómico. Según ELIANO, *Historias Varias* I 20, Dionisio I, tirano de Siracusa *(c.* 430-367 a. C.), había cortado la áurea cabellera de Apolo. El incendio del Capitolio al que aquí se refiere Plutarco debe de ser, por su alusión a la guerra civil, el que se produjo durante las campañas de Sila contra Mario en el 83 a. C.: cf. TÁCITO, *Historias*, III 72; *Anales*, VI 12 o la *Vida de Sila* 27, del propio Plutarco.

[434] En la religión griega los animales son asociados con dioses pero no considerados como encarnación de dioses. Hay sin embargo huellas, si no de

Un perro, imagen de la refulgente Hécate, tú serás[435].

Pero la mayoría de los egipcios, al venerar a los propios animales y tratarlos como dioses, no sólo han entretejido los ritos sagrados de irrisión y burla —este es el menor mal de su estulti- E
cia—, sino que se origina una funesta creencia que hunde a los débiles e inocentes en la pura superstición y a los más cínicos y audaces los hace caer en razonamientos ateos y salvajes. Por esta razón no es inapropiado examinar también lo que hay de plausible en estos temas.

72. Que los dioses, por temor a Tifón, se transformaron en estos animales, como ocultándose en cuerpos de ibis, perros y halcones, sobrepasa todo relato maravilloso y narración fabulosa[436], y el que las almas de los muertos, cuantas sobreviven, F
encuentran su renacimiento sólo en estos animales, es igualmente increíble[437]. Entre los que quieren señalar una razón de

---

un completo totemismo, sí de que los animales tienen que haber sido venerados alguna vez como dioses: para la identificación de Dioniso con el toro cf. *supra* 35, 364E-F y notas 225-227. Atenea recibe el epíteto de *glaukôpis,* Hera el de *boôpis* y Zeus el de *lýkaios*. La relación que aquí establece Plutarco está bien fundamentada en otras fuentes, aunque también otros animales se asocian a estos dioses e, incluso, como en el caso de la lechuza respecto a Atenea, son más representativos.

[435] NAUCK fr. 968 *(Trag. Graec. Fr.)*, de una tragedia perdida de EURÍPIDES. El fragmento ejemplifica la relación del perro con Ártemis, no como diosa de la naturaleza y cazadora que explicaría también fácilmente esa relación, sino como una diosa-luna, de donde surge su identificación con Hécate.

[436] Esta historia es transmitida también, entre otras fuentes como APOLODORO, I, 3, por OVIDIO, *Met.* V 319 ss., que da más detalles sobre los dioses y sobre los animales en los que se transformaron, además de mencionar un número mayor. Todavía Nicandro, *ap.* ANTONINO LIBERAL, *Met.* 28, da una lista más completa. En el mito egipcio es Seth (Tifón) y sus compañeros los que se transformaron en diversos animales. La atribución del engaño a sus enemigos se desarrollaría a partir de aquí y sirve a un propósito etiológico.

[437] Plutarco rechaza ahora la creencia egipcia en la reencarnación de las almas: los egipcios creían que el alma de un hombre, después de su muerte, po-

tipo político unos dicen que Osiris en su gran expedición distribuyó la tropa en muchas partes [los griegos las llaman *lóchous* («compañías») y *táxeis* («batallones»)], y a todas les dió estan-
380A dartes en forma de animales, cada uno de los cuales se convirtió en animal sagrado y honrado en la estirpe de los adscritos a una formación[438]; según otros, los reyes posteriores, para infundir terror a los enemigos, aparecían en las batallas cubiertos con máscaras en oro y plata de animales[439]; otros, en fin, cuentan que uno de sus taimados y malvados reyes, habiéndose dado cuenta de que los egipcios eran inconstantes por naturaleza e inclinados al cambio y a la innovación, pero que por su número tenían una fuerza invencible e irrefrenable cuando estaban de acuerdo y actuaban en concierto, sembró entre ellos, con la introducción de la superstición, una causa perpetua de incensante discordia. Pues como los animales, que unos en una parte y otros en otra él prescribió honrar y venerar, tenían un
B comportamiento hostil y belicoso entre sí y estaban destinados por naturaleza a tomarse como alimento los unos a los otros, al defender siempre cada grupo a los suyos y soportar mal que sufrieran daño, sin darse cuenta, eran arrastrados por las hostilidades de los animales a una abierta guerra entre sí[440]. Todavía

día dejar su cuerpo en la forma de *ba*, un pájaro con rostro humano; creían además que los hechizos podían capacitarle para llevar a cabo diversas transformaciones: halcón, cocodrilo, ganso. Estas creencias difieren del concepto pitagórico de la metempsícosis, que HERÓDOTO, II 123, hace erróneamente derivar de Egipto.

[438] Cf. DIOD. SÍC., I 86-90. Plutarco parece estar recogiendo aquí una antigua tradición atestiguada en restos arqueológicos del Egipto predinástico y de las primeras dinastías. Una fase en sus creencias religiosas cercana al totemismo, en la que los animales divinos de la tribu o clan eran identificados con su rey o jefe.

[439] Cf. DIOD. SÍC, I 62, 4 y ELIANO, *Nat. de los anim.* VI 38. También este dato es confirmado en la iconografía del faraón en el Imperio Nuevo.

[440] Cf. DIOD. SÍC., I 89, 5. HOPFNER, *Plutarch über Isis...*, II, pág. 266, n. 3, compara la noticia del escritor judio Artapano de que Moisés estableció la diversidad de los cultos animales para salvaguardar el reinado del faraón Khenephres.

ahora, entre los egipcios sólo los licopolitas comen oveja[441], puesto que el lobo, a quien consideran dios, también lo hace; y los oxirrinquitas en nuestros días, puesto que los cinopolitas comían el pez oxirrinco, cogieron un perro, lo inmolaron y lo comieron como víctima sacrificial[442]; por este motivo entraron en guerra, se hicieron daño entre sí y después, castigados por los romanos, se calmaron[443]. C

73. Cuando muchos dicen que el alma del propio Tifón ha sido repartida entre esos animales, el mito parecería indicar simbólicamente que toda naturaleza irracional y salvaje es del dominio del demon malvado, y que para calmar y apaciguar a éste, respetan y honran a esos animales; y en el caso de que sobrevenga una grande y rigurosa sequía, que acarree en forma desmesurada enfermedades mortíferas u otras imprevistas y extrañas calamidades, a algunos de los animales tenidos en honor los sacerdotes los llevan a la oscuridad, y en silencio y en paz

---

[441] Licópolis «ciudad del lobo» se encuentra en el Nilo medio y corresponde a la egipcia Asyut. En 4, 352C señala que los sacerdotes veneraban la oveja y se abstenían de su lana y de su carne; en 74, 380E su utilidad y ventajas son dadas como razones para su veneración; HERÓDOTO, II 42 y 46, señala que la gente de Mendes consideraba al macho cabrío sagrado, aunque en todas partes era inmolado como víctima sacrificial, y en lugar de cabras sacrificaban ovejas. Plutarco parece estar refiriéndose aquí a la comida sacrificial y estar transfiriendo lo que es característico de Mendes a Licópolis.

[442] Sobre Oxirrinco cf. *supra* n. 28. Cinópolis «ciudad del perro» se encontraba quizá al borde del Nilo a la altura de Oxirrinco. Querellas de origen cultual parecidas a las que refiere Plutarco son atestiguadas por *Asclepio* 37 (A. D. NOCK, A. J. FESTUGIÈRE, *Corpus Hermeticum* II, París, 1960, pág. 348); JUVENAL, *Sát.* 15, 33 ss. Los romanos fueron víctimas de particularismos zoolátricos (DIOD. SÍC., I 83, 8; ELIANO, *Nat. de los anim.* XI 27).

[443] Se está refiriendo aquí Plutarco a la toma de Egipto por Roma. Los romanos intervinieron en el 48-47 a. C. con César y anexionaron definitivamente el país después de la derrota de Antonio y Cleopatra por Augusto en el 31 a. C. La conquista fue facilitada por las discordias internas del último período de la dinastía ptolemaica, pero no causadas por las rivalidades a propósito de los animales-tótem.

D primeramente los amenazan y atemorizan, y en el caso de que persista, los ofrecen y degüellan, como si ese fuera un modo de castigar al demon o simplemente un poderoso medio de purificación en las mayores calamidades[444]; pues también en la ciudad de Ilitia quemaban a hombres vivos, como cuenta Manetón, a los que llamaban tifonianos, y aventando sus cenizas las hacían desaparecer y dispersaban. Pero esto era realizado públicamente y en una fecha fija, en los días caniculares[445]. En cambio las inmolaciones de los animales venerados, al ser secretas y tener lugar en fechas indeterminadas y en función de las circunstancias, pasan desapercibidas a la mayoría, excepto

[444] Son ritos de magia constrictiva y los animales venerados aludidos lo eran por temor. En los textos egipcios, especialmente en los del templo ptolemaico de Edfu hay numerosas descripciones de sacrificios sethianos y de diversos ritos dramáticos dirigidos contra animales de Seth. La amenaza a los dioses, por otro lado, incluyendo dioses animales, aparece frecuentemente en textos egipcios y en papiros mágicos griegos.

[445] La ciudad de Ilitia se encuentra en la orilla izquierda del Nilo, al sur de Tebas, en el Alto Egipto. El aludido texto de Manetón corresponde a Jacoby 609 F 22 (*Die Fr. d. gr. Hist.* III C) y la noticia puede ser puesta en relación con el capítulo 30, 362E; presenta un interés particular porque implica la existencia de sacrificios humanos en Egipto. Aunque Heródoto, II 45 lo negaba, otros escritores clásicos aportan el punto de vista contrario: Griffiths ha reunido los testimonios en «Human Sacrifices in Egypt: the Classical Evidence», *Ann. Serv. Ant. Égy.* 48 (1948), 409-423 y de ellos infiere que tales sacrificios tenían lugar en algunas partes de Egipto en época romana. La noticia de Plutarco, puesto que se deriva de Manetón, concierne a un período mucho más temprano. Como el sacrificio de animales, el sacrificio humano perseguiría la lluvia (la conexión con los días caniculares —el período del 22 de julio al 23 de agosto, cuando la violencia de Seth, dios de la sequedad, alcanza su paroxismo— parece apoyarlo) y el aventar las cenizas parece ser un rito de fertilidad.

La existencia de sacrificios humanos en Egipto es señalada también por Hani, *La rel. égyp.*, págs. 274 y ss., quien aporta abundantes pruebas para tiempos primitivos en diversos lugares. Estos sacrificios parecen particularmente bien probados en el culto osirio y Diodoro Sículo, I 88, 5, refiriéndose a Busiris señala que «hombres del mismo color que Tifón eran inmolados en otro tiempo por los reyes de Egipto en la tumba de Osiris». En ciertos lugares las prácticas primitivas pudieron subsistir o renacer, como es el caso de Ilitía.

cuando entierran a ⟨Apis⟩ y, señalando a algunos de los otros animales, en presencia de todos, los arrojan en una fosa común en la creencia de que afligen a Tifón y disminuyen su satisfacción. En efecto, parece ser que Apis está junto a otros pocos animales consagrado a Osiris; pero a Tifón le asignan la mayor parte de los animales. Y si esta afirmación es verdadera, pienso que es indicativa de la deseada explicación a propósito de los que gozan de general reconocimiento y reciben honores en todo Egipto como la ibis, el halcón, el cinocéfalo, el propio Apis ⟨y el Mendes⟩, pues así llaman al macho cabrío de Mendes[446]. E

74. Quedan ciertamente su utilidad y simbolismo, cualidades de las que sólo de una algunos participan, pero la mayoría de ambas[447]. En efecto, al buey, a la oveja, al icneumón[448], está claro que los honraron por motivos de utilidad y de servicio, como los de Lemnos a las alondras moñudas que descu- F

[446] Sobre el macho cabrío de Mendes cf. Heródoto, II 42, 46; Diodoro Sículo, I 84; Estrabón, XVII 19.

[447] En los capítulos 71 y 72 ha discutido teorías sobre la zoolatría entre los egipcios que ha rechazado. Ahora presenta dos razones, que retiene y adopta, para explicar el culto de los animales. La primera ha sido frecuentemente utilizada por otros autores (Heródoto, II 65-76; Diodoro Sículo, I 35, 83, 87; Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* I 36; autores cristianos). Sin embargo, aunque estas cualidades jugaran su parte, hay otras razones para estos cultos, algunos de los cuales son atestiguados en las fases prehistóricas de la cultura egipcia. No sólo los animales domésticos fueron venerados, sino también los salvajes como un medio de *captatio benevolentiae* ante su fiereza. El fenómeno del culto a los animales no fue exclusivo de Egipto, pero mientras que en otros pueblos civilizados se produjo una atenuación, alrededor del 700 a. C. allí tiene lugar un floreciente renacimiento y extensión. *Vid.* Hani, *La rel. égyp.*, cap. V, págs. 440 y ss., y en particular págs. 457 y ss.

[448] El icneumón, llamado también «topo de los faraones», es un animal carnívoro que vive en las riberas del Nilo. Diodoro, I 87, 4 s., dice que destruye los huevos de los cocodrilos e incluso los mata saltando a sus bocas y royéndole las entrañas. Además daba muerte a las serpientes. Cf. también Eliano, *Nat. de los anim.* X 47.

bren los huevos de la langosta y los rompen[449], y los tesalios a las cigüeñas, porque cuando la tierra producía muchas serpientes, aparecieron y las mataron a todas (por lo cual incluso promulgaron la ley de que fuera desterrado quien matara una cigüeña)[450]; al áspid, la comadreja y el escarabajo, por ver en ellos ciertas débiles imágenes del poder de los dioses, cual la
381A imagen del sol en las gotas de lluvia[451]. Pues todavía muchos creen y dicen que la comadreja, al concebir por el oído y parir por la boca, es imagen de la generación de la palabra[452]; y que la especie de los escarabajos no tiene hembras, sino que todos los machos depositan el semen en materia que modelan en forma de bola, a la cual hacen rodar empujándola hacia atrás, del mismo modo que el sol parece recorrer el cielo en dirección contraria cuando se dirige desde el poniente hacia el naciente[453]; y al áspid, como no envejece y, a pesar de no tener órganos de

[449] PLINIO, *Hist. Nat.* XI 29, 106 y ELIANO, *Nat. de los anim.* III 12, asignan esta función a los grajos. *Vid.* D'ARCY THOMPSON, *A Glossary of Greek Birds*, 2.ª ed., Oxford, 1936, pág. 167.

[450] PS. ARIST., *Mir. ausc.* 832a14; PLINIO, *Hist. Nat.* X 23, 62.

[451] Plutarco introduce aquí la explicación de la zoolatría por el simbolismo atribuido a ciertos animales, aunque lo heleniza.

[452] A estos fantásticos hábitos de concepción y parto de la comadreja se refieren también otros autores (ANTONINO LIBERAL, *Met.* 29 *[Mythogr. Gr.* II, pág. 109] y ELIANO, *Nat. de los anim.* XV 11), aunque no coinciden en todos los detalles. Sobre la explicación alegórica, característica de Plutarco, cf. 68, 378 C-D.

[453] El dios *Khepri* egipcio, que tenía la forma de escarabajo, estaba asociado con el dios-sol Atón y era el sol naciente. La homofonía con el nombre del escarabajo *(hprr)* parece estar en el origen de este acercamiento. Como para el escarabajo de Heliópolis, el nacimiento de *Khepri*, según los teólogos, no era fruto de relaciones sexuales. Su etimología «el que llega a ser desde sí mismo» puede haber dado quizá origen a la creencia de que todos los escarabajos son machos (según GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside..*, pág. 556); al menos, la misma idea de autogeneración está presente. Es decir, el simbolismo va más allá del puro movimiento. ELIANO, *Nat. de los anim.* X 15, tiene detalles zoológicos similares a los de Plutarco.

locomoción, se mueve con facilidad y agilidad, lo comparan al relámpago[454].

75. Ni tampoco, en verdad, el cocodrilo[455] es objeto de B veneración desprovista de una razón plausible, sino que se dice que es imagen de la divinidad porque es el único animal privado de lengua; pues la palabra divina no tiene necesidad de voz[456] y

avanzando por un camino silencioso guía según justicia los asun-
[tos de los mortales[457];

dicen que es el único animal que vive en el agua al que le cubre los ojos una membrana lisa y transparente que le cae de la frente, de modo que ve sin ser visto que lo hace, lo cual es prerrogativa del dios primero. Y aquel lugar del territorio donde la hembra ponga sus huevos, ése se sabe que es el límite de la crecida del Nilo. En efecto, al no poder poner los huevos en el agua, pero tener miedo de ponerlos lejos, de forma tan precisa presienten lo que va a ocurrir que se sirven de la crecida del río

---

454 Texto dudoso. Aceptamos la lectura *astrapêi* de Strijd (como Sieveking) en un pasaje que quizá contenga una laguna a juzgar por el texto de la mayor parte de los manuscritos *ástrōi ḕ*. El relámpago es una buena imagen de la serpiente que figura en el cubrecabeza del faraón y que simboliza el poder divino que protege al rey. Para la atribución de eterna juventud a la cobra cf. 10, 355A y HORAPOLO, I 2.

455 HERÓDOTO, II 68 ss., tiene una descripción del cocodrilo y de sus hábitos. Sólo en un punto coincide con la de Plutarco: en que no tiene lengua, dato erróneo, si bien posiblemente estaba basado en la creencia popular dado el pequeño tamaño de la misma y que estaba adherida al extremo de la mandíbula inferior (ARISTÓTELES, *Part. an.* 600b28). Otros autores antiguos (ARISTÓTELES, *Hist. An.* 503a9; 558a19; ELIANO, *Nat. de los anim.* II 33 y X 21) se refieren a características en parte coincidentes con las que señala Plutarco. Es el dios *Sebeck* o *Suchos*, venerado principalmente en el Fayûm, el que se erige como el principal dios cocodrilo.

456 Expresión empleada por Filón y S. Juan Evangelista. Es una herencia del pensamiento y de la terminología estoicas.

457 EURÍPIDES, *Troyanas* 887-888.

C para la puesta, pero durante la incubación mantienen los huevos secos y sin ser alcanzados por el agua[458]. Ponen sesenta huevos, los incuban el mismo número de días y viven ese número de años los que más viven, número que es la primera unidad de medida para los astrónomos. Ciertamente, entre los animales que son honrados por ambas razones, del perro se ha hablado ya antes[459]; la ibis, la cual aniquila los reptiles que producen la muerte, fue la primera que enseñó el uso de la purga medicinal, al verla purgarse y purificarse por sí misma, y los
D sacerdotes más escrupulosos, cuando se purifican, toman el agua lustral de donde la ibis ha bebido; pues no bebe del agua malsana o corrompida ni se acerca a ella[460]. Con la distancia de las patas entre sí y el pico forma un triángulo equilátero, y además la variedad y mezcla de sus plumas negras en torno a las blancas representan el cuarto creciente[461].

No hay que extrañarse de que los egipcios gustaran hasta tal punto de sutiles semejanzas. Pues también los griegos en las representaciones, pintadas o esculpidas, de sus dioses hicieron

---

[458] Cf. *Mor.* 982C.

[459] Cf. 11, 355B y 44, 368F.

[460] Heródoto, II 75, relata que las ibis atacaban a las serpientes voladoras que desde Arabia entraban en Egipto. Para la ibis como maestra de la purga corporal cf. *De sollertia anim.* 20, 974C, donde se dice que los egipcios intencionalmente la imitan. Que los egipcios eran muy dados a purgas es notado por Heródoto, II 77. La insistencia de la ibis sobre el agua clara es notada todavía por Eliano, *Nat. de los anim.* II 35; VII 45; Diodoro, I 87, 6; Plinio, *Hist. Nat.* X 40, 75. *Vid.* K. A. D. Smelik, «The Cult of the Ibis in the Graeco-Roman Period. With special Attention to the Data from the Papyri», en Vermaseren (ed.), *Studies in Hellenistic Religions...*, págs. 225-243.

[461] Cf. *Mor.* 670C; 738E. La primera letra del alfabeto egipcio representa una ibis porque Thoth es el inventor de la escritura. Eliano, *Nat. de los anim.* X 29, anota otras afinidades con la luna adscritas a la ibis y Clem. de Alej., *Strom.* V 7. 43. 2, al describir la ibis como un símbolo de la luna, dice que la parte sombreada es comparada a las plumas negras y la parte brillante a las blancas. El dios Thoth es invocado como la Gran Ibis y como dios lunar claramente está detrás de la idea de que el creciente puede ser visto en sus alas.

uso de muchas de tal tenor; así, en Creta había una estatua de Zeus sin orejas; pues no es propio del rey y señor de todo escu- E
char a nadie[462]. Fidias colocó al lado de la estatua de Atenea la serpiente[463] y al lado de la de Afrodita en Élide la tortuga[464], como que las doncellas necesitan protección y vida hogareña y silencio conviene a las casadas. El tridente de Posidón es símbolo de la tercera región, que ocupa el mar, con un rango inferior al cielo y al aire; por lo cual también nombraron así a Anfitrite y a los Tritones[465].

Los pitagóricos embellecieron los números y figuras geométricas con nombres de dioses. En efecto, al triángulo equilá-

---

[462] También se encuentra la idea opuesta de que el dios oye atentamente. G. Michailides, *Bull. Inst. Égyp.* 36 (1955), págs. 413 s., anota a Plinio, *Hist. Nat.* XI 45, 251, sobre el oído interno como la sede de la memoria y explica los oídos encontrados pintados sobre algunas estelas egipcias como una marca del dios que escucha al suplicante y que todo lo oye. Creta era el lugar de nacimiento de Zeus. Que no tuviera oídos puede difícilmente haber sido debido a la intención del artista, sino que probablemente se debía al desgaste. Cf. la noticia y explicación de Heródoto, II 1, 31, sobre las estatuas sin manos de las sirvientas de Micerino.

[463] Para la serpiente como el animal consagrado a Atenea cf. 71, 379D y n. 434. La estatua de la que se hace mención aquí es la célebre de Atenea Criselefantina en la Acrópolis, en la que la serpiente figuraba sobre el escudo; ésta tenía una función apotropaica.

[464] La estatua de Fidias de Afrodita es mencionada en *Coniugalia praecepta* 32, 142D y Pausanias, VI 25, 1, donde se dice que es la de Afrodita Urania la que es representada con un pie sobre una tortuga. Si la interpretación de Plutarco puede difícilmente ser correcta en vista de la naturaleza de Afrodita, el verdadero significado de la tortuga es problemático; en Ateneo, XIII 589 A se la pone en relación con la circunspección femenina. *Vid.* Furtwangler en Roscher, *Lex. Myth.* I, 1 *s. v. Aphrodite*, col. 412; Gossen, Steier, *RE s. v. Shildkröte*, col. 432; Farnell, *The Cults of the Greek States* II, pág. 674, n. a, señala que pertenece sólo a Afrodita Astarté como una diosa del agua.

[465] La palabra para «tercero» *(trítos)* es usada para explicar tridente, Anfitrite y los Tritones. Anfitrite es una Nereida, esposa de Posidón, y los Tritones forman el cortejo del dios.

tero lo llamaban Atenea nacida de la cabeza y Tritogenia[466],
F porque es dividido por tres perpendiculares que salen de los tres ángulos; al número uno lo llamaban Apolo por su negación de la multiplicidad y a causa de la simplicidad de la mónada[467]; al dos «discordia» y «osadía», y al tres «justicia»; pues, ya que el cometer injusticia y sufrirla se produce por defecto y por exceso, la justicia, en razón de la igualdad se sitúa en el medio; el
382A llamado cuaternario, el treinta y seis, era, como se ha repetido hasta la saciedad, el más grave juramento y recibe el nombre de «cosmos», siendo el resultado de la suma de los cuatro primeros números pares y de los cuatro primeros impares[468].

76. Pues bien, si precisamente los más célebres de los filósofos, al ver en los objetos inanimados e incorpóreos un enigma de lo divino, estimaron justo no despreocuparse en absoluto de ellos ni despreciarlos, todavía más, pienso, hay que amar las peculiaridades existentes en las naturalezas que tienen capacidad de percepción y tienen alma, susceptibilidad y carácter, porque se honra no a esos animales, sino lo divino a través de ellos, al considerarlos su más claro espejo y también por naturaleza. ⟨Y también es verdad⟩ que hay que considerar el alma
B instrumento[469] de la divinidad que todo lo ordena y en general

---

[466] Atenea *koryphagenế̄s* es la «nacida de la cabeza (de Zeus)», y *tritogéneia* es apelativo común de Atenea especialmente en poesía, encontrado a veces como *Tritogenế̄s*. La diosa está conectada así con un mar o río llamado Tritón. Se decía que había nacido en el río libio Tritón. Varias son las explicaciones, antiguas y modernas, que se dan al epíteto: «nacida del río Tritón», «nacida legítima», «nacida el tercer día del comienzo del mes».

[467] Cf. 10, 354F y n. 51. En *De E apud Delphos* 20, 390C, el nombre de Apolo es etimológicamente explicado como aquí a partir de la negativa *a-* y *polýs* «mucho». Sobre la indivisibilidad de la mónada cf. *Mor.* 393B. Otras etimologías de Apolo: ESQUILO, *Agamenón* 1080-1082; PLATÓN, *Crátilo*, 400e s.

[468] El término *tetraktýs* «cuaternario» es usado también por los pitagóricos para la suma de los cuatros primeros números.

[469] Pasaje muy problemático por la existencia muy probable de una considerable laguna al comienzo del párrafo, cuyo hipotético contenido condiciona el texto siguiente. Seguimos la propuesta de Sieveking, que se basa en la de

sostener que ciertamente nada de lo inanimado es superior a lo que es animado y lo que carece de capacidad de percepción superior a lo que la tiene, ni aunque alguien pudiera reunir todo el oro y las esmeraldas al mismo tiempo y en un solo lugar. En efecto, ni en los colores, ni en las formas, ni en las superficies pulidas está presente lo divino, sino que tienen una porción de honor inferior a la de los muertos cuantas cosas no participaron ni por naturaleza les está permitido participar de la vida. Pero la naturaleza que vive, que ve, que saca de ella misma el principio de su movimiento y que discierne lo propio de lo ajeno, ha atraído a sí un efluvio y una parte de belleza a partir de la inteligencia «por la que es gobernado el Universo» según Heráclito[470]. De ahí que lo divino esté representado en estas criaturas no peor que en las obras de bronce y mármol, que están sujetas indistintamente a destrucciones y a coloraciones superficiales y c
que están privadas por naturaleza de toda sensibilidad e inteligencia[471]. Así pues, respecto a los animales tenidos en honor esto es lo que yo más apruebo de lo que se dice.

Pohlenz, para rellenar la laguna y la corrección *tèn psychèn* de Wyttenbach, por aquél aceptada, al texto de los manuscritos. Esta propuesta se justifica en los adjetivos de contraste del párrafo. Griffiths que critica, creo que débilmente, esta propuesta, prefiere rellenar la laguna con una referencia explícita a los animales de los que se ha tratado en los capítulos anteriores, de un modo alusivo *(taûta)* en el párrafo anterior y de forma explícita al final del capítulo, y conservar a continuación el texto de los manuscritos *ḗ téchnēn*, lo cual da el sentido: «pues ⟨esos animales⟩ deberían ser considerados como ⟨claramente⟩ el instrumento o arte del dios que todo lo ordena». FROIDEFOND, aceptando esta lectura de los mss., da sin embargo un texto drásticamente rehecho que incluye una cita textual: *vid. Rev. Ét. Gr.* 91 (1978), 354-357.

[470] La cita es adaptación de una parte del fragmento de HERÁCLITO 22 B 41 DIELS-KRANZ, *Die Fr. d. Vorsokr.* I (= MARCOVICH, *Heraclitus...*, fr. 85; GARCÍA CALVO, *Razón común...*, fr. 25), transmitido por DIÓG. LAERC., IX 1 donde lo acusa de arrogancia

[471] En las creencias egipcias el simbolismo mágico permite a lo divino incorporarse en los objetos tan perfectamente como en los seres animados (cf. VANDIER, *La rel. égyp...*, pág. 16). Plutarco ha criticado vivamente la idolatría *(De stoicorum repugnantiis* 6).

77. Los vestidos de Isis son de colores abigarrados[472] (pues el poder de aquélla se ejerce sobre la materia que se transforma en todo y lo acoje: luz, oscuridad; día, noche; fuego, agua; vida, muerte; principio y fin); el de Osiris[473], en cambio, no tiene sombra ni abigarramiento, sino un solo color puro, como el de la luz; pues el origen de las cosas no está adulterado y carece de mezcla lo primero e inteligible. De ahí que, habiéndole puesto éste una sola vez, se lo quitan y lo conservan fuera
D de la vista y sin que pueda ser tocado, mientras que los de Isis los utilizan muchas veces. En efecto, es en el uso donde lo perceptible y al alcance de la mano proporciona muchos desarrollos y aspectos de sí mismo en las variadas mutaciones; en cambio, la percepción de lo inteligible, lo puro y simple, a través del alma, como un relámpago, da la oportunidad de tocarlo y verlo por una sola vez[474]. Por eso también Platón y Aristóteles a esta parte de la filosofía le dan el nombre de epóptica[475], en cuanto que los que han traspasado con la ayuda de la razón

---

[472] En otros pasajes de este tratado (3, 352B; 14, 356D; 39, 366E; 52, 372D) se refiere Plutarco a los vestidos de Isis o de sus devotos como siendo negros. Aquí Isis no es la tierra, ni la luna, ni llora a su esposo, sino la materia platónica *(hýlē)* valiéndose de la cual Osiris, el primer elemento creador, modela el mundo; el abigarramiento de los vestidos de Isis refleja la abigarrada naturaleza de la materia. Otras fuentes nos la presentan así, en especial APULEYO, *El Asno de Oro* XI 3, que habla de su túnica multicolor, aunque ella llevaba además, también según su testimonio, una capa de un negro profundo.

[473] Para el vestido de Osiris cf. 51, 375F y n. 341, donde se dice que es del color de la llama y refleja la potencia del sol. En el *Pap. de Ani,* en la escena del juicio, Osiris es retratado con un vestido blanco decorado con dibujos azules y amarillos.

[474] Cf. PLATÓN, *Carta* VII, 344b.

[475] Cf. *Banquete* 210a, donde PLATÓN aplica el término *epoptikón* a la comprensión final del amor. El término no aparece en las obras conservadas de Aristóteles, de ahí que se desconozca qué pasaje de Aristóteles estaba en la mente de Plutarco. La *epoptía* era el último grado de iniciación en los Misterios de Eleusis, en el curso de la cual una luz viva y repentina precedía a la ostensión de los misterios.

lo que es conjetural, confuso y que toma todo tipo de formas, dan un salto hasta lo primero, simple e inmaterial, y, habiendo tocado realmente[476] la pura verdad que lo rodea, creen haber alcanzado, como en una revelación mística[477], el fin supremo de E la filosofía.

78. Y esa idea que los sacerdotes actuales, cumpliendo con su deber religioso al mantener el secreto, con cautela desvelan, a saber que ese dios que manda y reina sobre los muertos no es otro que el que recibe entre los griegos el nombre de Hades y de Plutón[478], al desconocerse de qué manera es verdadera, desconcierta a la multitud que se figura que el sacrosanto Osiris en verdad habita en y bajo la tierra[479], donde se ocultan

[476] Aceptamos la conjetura de Pohlenz, aceptada a su vez por Sieveking. Los manuscritos dan *állōs*; Griffiths propone *haplôs* «directamente»; Froidefond *hólōs* «totalmente».

[477] *En teletêi* es enmienda de Reiske, aceptada casi con unanimidad frente a la lectura de los manuscritos *entelê*.

[478] En 61, 375D se sugiere que Osiris es señor de los cielos y del Hades; en 28, 362A se recoge el punto de vista de que Serapis y Plutón pueden ser identificados, a lo que se añade la nota (362B) de que Osiris y Serapis son semejantes. Lo que los modernos sacerdotes con cautela revelan es la verdad originaria y básica respecto a Osiris: era un dios de los muertos entre otros dioses semejantes a él, pero asumió una posición de ascendencia entre ellos, desempeñando eventualmente además la función de juez de los muertos que al principio compartió con Ra. Llegó a ser además, bajo influjo heliopolitano, un dios de los cielos. Hasta el fin, a pesar de esta expansión funcional, la de rey de los muertos se mantiene preeminente en la personalidad, el culto y la titulatura de Osiris. Hopfner, *Plutarch über Isis...* II, págs. 283 y s., sugiere que la razón para la reserva de Plutarco es que Isis había llegado a situarse en un primer plano a expensas de Osiris, por lo que la soberanía de Osiris no puede ser enfatizada. Griffiths, *Plutarch's De Iside...*, pág. 563, piensa que, sobre todo para mentes griegas, la conexión con el mundo de los muertos era menos propicia que la asociación celeste. Otra interpretación en Froidefond, *Plutarque. Isis et Osiris*, pág. 319, n. 6, y *Rev. Ét. Gr.* 91 (1978), págs. 347-350.

[479] En un orden inverso, los dos adjetivos *hierós* y *hósios* parecen hacerse eco de la etimología del nombre de Osiris dada en 61, 375D. La expresión «en tierra y bajo tierra» quizá sea alusiva a Osiris como protector de los sepulcros y de las necrópolis y como señor de ultratumba.

los cuerpos de los que parecen haber alcanzado su fin. Pero este dios está él mismo alejadísimo de la tierra, incontaminado, incorruptible y puro de toda sustancia sujeta a destrucción y a
F muerte, y a las almas humanas aquí abajo, aprisionadas por los cuerpos y las pasiones, no les está permitido participar del dios, excepto en la medida en que es posible acceder con la inteligencia a una oscura visión a través de la filosofía; pero cuando liberadas de sus lazos emigran al reino de lo sin forma, de lo
383A invisible, de lo impasible y de lo puro, este dios es su guía y rey, como si estuvieran suspendidas de él, en contemplación insaciable y anhelando la belleza inefable e inexpresable para los hombres [480]; de ella, el antiguo mito revela que Isis, estando siempre enamorada, persiguiéndola y uniéndose a ella, llena de todo lo bello y lo bueno nuestro mundo, en la medida en que participa de la generación [481]. Pues bien, de este modo, contiene esto el relato más conveniente para los dioses.

79. Si es preciso hablar también de las ofrendas de incienso de cada día, como prometí [482], debería ser notado en primer lugar que los egipcios ponen siempre el mayor cuidado en las prácticas relativas a la salud [483], y que especialmente en las

---

[480] Hay aquí ecos de la filosofía platónica. Se trasluce además una doctrina soteriológica en la que la salvación es alcanzada a través de una identificación con un salvador personal, Osiris, que tiene la ventaja inicial de que era señor de los muertos; había, además, sufrido y muerto él mismo antes de alcanzar la victoria en una vida renovada.

[481] Cf. 78, 383A. En 53, 372E-F, Isis amorosamente persigue la fuente de creación .

[482] En 52, 372 C, Plutarco ha mencionado las ofrendas de perfumes en honor del sol tres veces al día: de resina cuando nace, de mirra al mediodía y de *kŷphi* cuando se pone.

[483] Cf. HERÓDOTO, II 77, que dice que los egipcios son los más saludables de los hombres despues de los libios; DIOD. SÍC, I 82,1 ss. y I 21, 2 s., donde una gran experiencia en la medicina es adscrita a Isis. Estos escritores explican la salud de los egipcios como debida a su cuidado y disciplina, mientras que otros escritores la adscriben al saludable clima del país.

ceremonias litúrgicas, en las purificaciones y en los regímenes B
de vida el elemento salud está no menos presente que el de santidad. En efecto, pensaban que no está bien servir a lo puro, lo completamente intachable e impoluto con cuerpos o almas malsanos y enfermizos. Pues bien, puesto que el aire, del que hacemos el mayor uso y en el que existimos, no siempre tiene la misma consistencia y composición, sino que por la noche se hace denso, oprime el cuerpo y lleva al alma a un estado de desánimo y ansiedad como si estuviera en nebulosa y con pesantez, nada más levantarse queman resina[484], saneando y purifi-
cando el aire con su disolución y reanimando el espíritu innato C
al cuerpo de su estado de entumecimiento, al contener su olor algo de violento y estimulante.

A su vez, a mediodía, cuando se dan cuenta de que el sol arrastra con fuerza una muy abundante y pesada exhalación de la tierra y la mezcla con el aire[485], queman mirra[486]; pues su ca-

---

[484] Mientras que *rhrētínē* es una palabra genérica para la resina, sea la de terebinto, importada de Siria, sea la de la *boswellia thurifera,* es decir el incienso, importado de Punt, Plutarco puede estar refiriéndose a un tipo especial *(olibanum)*, una fragante goma de resina que se produce en la forma de grandes lágrimas, generalmente de un color amarillento-marrón claro. HARRIS y LUCAS, *Ancient Egyptian Materials and Industries,* 4.ª ed., Londres, 1942, dicen que procede de Somalia o el sur de Arabia y que en época romana estaba libre de impuestos en su importación a Egipto. Hay abundantes testimonios del uso de incienso en los ritos religiosos, al haberse encontrado en tumbas incienso e incensarios y al ser frecuentes las representaciones de la ceremonia. Su función no sólo es purificatoria, sino en el caso del rey era un modo de comunión con los dioses. Privadamente era usado, bien para prepararse para una ceremonia religiosa, bien por el puro placer de su suave aroma, como atestigua algún papiro. Textos inscritos con representaciones de ofrendas de incienso muestran que se creía conseguir con él un alejamiento del mal. *Vid.* L. REUTTER, «Les parfums égyptiens», *Bull. Soc. franç. d'hist. de la médicine,* 13 (1910), págs. 159 y ss.; «Des parfums égyptiens», *L'homme préhistorique* 1913, págs. 218 y ss.

[485] Cf. PS. HERÁCLITO, *Alegorías homéricas* 8, 13; PS. PLUTARCO, *Sobre la vida y poesía de Homero,* 2.

[486] HARRIS y LUCAS, *Anc. Egy. Mat...,* págs. 92 y s. describen la mirra como «una fragante goma de resina que se obtiene de los mismos países que el

lor disuelve y dispersa lo turbio y fangoso que se halla concentrado en la atmósfera. De hecho también los médicos creen prestar ayuda ante las afecciones pestíferas haciendo un gran fuego, en la idea de que rarifica el aire; y lo rarifica mejor si queman maderas olorosas, como la del ciprés, enebro y pino.
D Cuentan, por ejemplo, que el médico Acrón [487], cuando la gran peste de Atenas obtuvo gran renombre al prescribir encender fuego junto a los enfermos; pues alivió a no pocos. Aristóteles dice que las olorosas exhalaciones de los perfumes, de las flores y de los prados tienen no menor influencia sobre la salud que sobre el placer, porque distienden dulcemente con su calor y suavidad el cerebro, que es por naturaleza frío y gélido [488]. Si también entre los egipcios llaman a la mirra *«sál»* [489] y este término es explicado como significando especialmente «disipación» de la locura, también esto añade un cierto testimonio al relato de la razón (de su uso).

---

incienso, Somalia y Sur de Arabia», y se obtiene de diversas especies de *Balsamodendron* y *Commiphora*. Osiris es llamado «Señor de la mirra» en Busiris.

[487] Acrón de Agrigento, de la escuela siciliana de Alcmeón de Crotona, estuvo en Atenas durante la plaga (403 a. C.) que Tucídides inmortalizó en su *Historia de la guerra del Peloponeso,* y su fuego es mencionado por otros escritores: *vid.* WELLMANN, *RE s. v. Akron* n.º 3, col. 1190. Su fama fue tal que los empiristas pretendían que era su fundador; cf. PLINIO, *Hist. Nat.* XXIX 1, 5; DIÓG. LAERC., VIII 65; *Suda s. v.*

[488] Estas afirmaciones de ARISTÓTELES sobre las propiedades salutíferas de la fragancia pertenecerían a una obra hoy perdida. PARTEY, *Plutarch über Isis..., ad loc.,* compara, como lo más cercano dentro de las conservadas: *Problemas* XXII, 12; *Sobre las partes de los animales* 7.

[489] Es una corrección de Sablonski de la lectura de los manuscritos *bál,* basándose en el copto *shal*, que corresponde al egipcio *ḫri*. GRIFFITHS *(Plutarch's De Iside...,* pág. 568) propone una corrección en *bad*, basada en la palabra *b3d* que significa «mirra». FROIDEFOND *(Plutarque. Isis et Osiris,* pág. 321, n. 8) se adhiere a la primera propuesta, por la proximidad del término copto *shōl* «relajar», «disolver». Sobre todo este pasaje, hasta 384A, *vid.* su artículo en *Rev. Ét. Gr.* 85 (1972), 68-71.

80. El *Kŷphi*[490] es una mezcla compuesta de dieciséis ingredientes, miel, vino, pasas, juncia, resina y mirra, aspálato, seseli y además lentisco y brea, junco oloroso y romaza, y, en adición a éstos, los dos tipos de enebro (de los cuales a uno llaman gigante y a otro enano), cardamomo y cálamo. Se ponen juntos los ingrediente no al azar, sino que se leen escritos sagrados[491] a los perfumistas cuando los mezclan. En cuanto al número[492], aunque parece bastante claro que ha sido preferido E

[490] Plutarco ha derivado su descripción del *kŷphi* probablemente de Manetón, del que la Suda menciona la obra *Sobre la preparación de los kŷphi*: Jacoby 609 F 16 *(Die Fr. d. gr. Hist.* III C). También los papiros (hay varios ejemplos en el Papiro médico de Berlín 3038) nos ilustran sobre sus diversas fórmulas, confirmadas por el uso del plural en el título de la obra de Manetón, y efectos. Plutarco está aquí reproduciendo una de ellas. *Vid.* V. Loret «Le Kyphi, parfum sacré des anciens Égyptiens», *Journal Asiatique* (1887), 76-132; Ganszyniec, *RE s. v. Kyphi,* col. 52; Hani, *La rél. égyp.*, págs. 285-287, que hace una breve pero nutrida reseña de las diversas variedades del *kŷphi* y de las fuentes que nos informan sobre ello, así como insiste en sus dos fines principales, cultual (quizá el originario) y médico.

[491] En los papiros mágicos griegos *(Pap. Gr. Mag.* IV 1313 s.; VII 538) se menciona el *kŷphi* sagrado, lo cual implica que este brebaje también podía ser usado con fines profanos, como ciertamente Plutarco sugiere aquí al describir sus efectos generales y cuando unas líneas más adelante se refiere a su uso como bebida y como purga, que limpia los órganos internos. Se prescribe a menudo una recitación de hechizos en textos egipcios médico-mágicos, cuando se aplicaba un remedio; cf. *Pap. Ebers* I, 10-11 (H. Joachim, *Papyros Ebers. Das älteste Buch über Heilkunde,* Berlín-Nueva York, 1973 [= 1890], pág. 1). De este modo se explica quizá la referencia de Plutarco a los «escritos sagrados» que son leídos, en este caso, a los que hacen el brebaje; un eco de este ritual se encuentra en el ritual medieval de carácter mágico de fabricación del *kŷphi* transmitido por N. Myrepsos, *De antidotis* 298-299: «Triturad juntos los ingredientes secos y fluidos, recitando *â, e, uî, oû, ô*».

[492] El *Pap. Ebers* XCVIII, 12 ss. (Joachim, *Papyrus Ebers...,* pág. 180), nombra diez ingredientes. También Dioscórides, *De mat. med.*, I 25. Otros dan otros números: 28 ó 36. Loret («Le kyphi...», pág. 59) señala que diez de los ingredientes aparecen en todas las recetas griegas y egipcias, que son los diez dados por Dioscórides. Loret encuentra el número 16 de Plutarco en textos examinados por él.

F convenientemente, al ser el cuadrado del cuadrado y el único de los números que forma un cuadrado que tiene su perímetro igual a su área[493], hay que decir que su contribución a este fin al menos, es muy pequeña, en cambio la mayor parte de los ingredientes, al tener propiedades aromáticas, desprende un dulce soplo y una beneficiosa exhalación, bajo cuya influencia el éter se transforma y el cuerpo, mecido plácida y dulcemente por la emanación, adquiere una disposición tendente al sueño y afloja y suelta como a nudos las penas y tensiones originadas por las preocupaciones cotidianas, sin producir borrachera[494]; y a la
384A parte imaginativa y susceptible de sueños la pule como un espejo y la hace más pura, de un modo no menos efectivo que las notas de la lira, de las que se servían los pitagóricos[495] antes del sueño, hechizando así y cuidando la parte pasional e irracional del alma. En efecto, los estimulantes odoríficos muchas veces despiertan el desfalleciente poder sensitivo, pero muchas, a su vez, lo mitigan y calman, cuando sus emanaciones, en virtud de su suavidad, se difunden en el cuerpo; del mismo modo que algunos médicos afirman que el sueño se produce cuando la exhalación del alimento, como arrastrándose dulcemente en torno a las vísceras y palpándolas, provoca un cierto cosquilleo.

B Usan el *kŷphi* como bebida y como purga[496]; pues parece que al ser bebido limpia los órganos internos *** ⟨como⟩ es lo

---

493 $16 = (2^2)^2$; y el cuadrado de lado 4 tiene el perímetro 4 + 4 + 4 + 4 = 16 y el área 4 x 4 = 16. Cf. *supra* 42, 367F.

494 Claramente tiene efectos sedantes, semejantes al opio. Parthey describe su experimento con las diversas recetas, cuando un químico berlinés le preparó *kŷphi* de acuerdo con las presicripciones encontradas en Plutarco, Galeno y Dioscórides. Todos los tipos, cuando se les añadía un poco de vino, tenían un sabor astringente, semejante por su aspereza a la moderna resina griega. La prescripción de Dioscórides daba el mejor resultado. Las tres tenían un fuerte olor aromático (*ap.* GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...*, pág. 571).

495 Cf. PLATÓN, *Timeo* 65b; 66d; QUINTILIANO, X 4, 12.

496 *Kathármati* «purga» es una brillante sugerencia de Markland, conocida a través de su publicación por HELMBOLD en *Cl. Ph.* 52 (1957), 106, a la que

propio ⟨siendo⟩ un emoliente[497]. A parte de esto, la resina y la mirra son obra del sol, cuando ante el calor las exudan las plantas, y entre los ingredientes del *kŷphi* los hay que producen más deleite por la noche, como cuantos por su naturaleza se alimentan de vientos fríos, sombras, rocíos y humedades; pues la luz del día es una y simple, y el sol, dice Píndaro, es visto «a través del desierto éter»[498], pero el aire de la noche es una mezcla y un compuesto de muchas iluminaciones y fuerzas que, como gérmenes, confluyen desde cada astro en un punto. Con razón, pues, queman aquéllas por el día, en cuanto que son sustancias C
simples y tienen su origen en el sol, en cambio éstas al comenzar la noche, en cuanto que son mezcladas y variadas en sus cualidades.

---

se adhieren Griffiths y Froidefond, y que nosotros seguimos para nuestra traducción. Babbit y Sieveking aceptaron la enmienda de Paton *chrímati* «ungüento» a la lectura *krámati* de los mss. La primera es preferible desde el punto de vista paleográfico y está de acuerdo con la claúsula explicativa que sigue inmediatamente, donde es usado el verbo *kathaírein* «limpiar».

[497] Seguimos el texto propuesto por Griffiths en un pasaje que presenta una laguna de ocho letras después de *kathaírein*: *...⟨hōs⟩ chrē̃ malaktikòn ⟨ón⟩*.

[498] *Olímpica* I 6. La brevísima cita, con adaptación lingüística del dorio *erḗmās* «desierto» a la koiné *erḗmēs*, pertenece al comienzo de la *Olímpica* I, uno de los más hermosos ejemplos de *priamel*.

DIÁLOGOS PÍTICOS

INTRODUCCIÓN

La agrupación de los tres diálogos, *La E de Delfos (E ap. Delph.), Los oráculos de la Pitia (Pyth. or.)* y *La desaparición de los oráculos (Def. orac.),* bajo el epígrafe de «Diálogos Píticos», que ha adquirido carta de naturaleza entre los editores más o menos recientes de *Moralia* a partir de su edición separada por Paton en 1893, no tenemos constancia de que proceda del propio Plutarco. En el *corpus* medieval de las obras de Plutarco establecido por Planudes, el diálogo *Pyth. or.* aparece separado de los otros dos por más de un título; y, por otra parte, en el llamado Catálogo de Lamprias se nos ha transmitido algún otro título posiblemente délfico que no ha llegado hasta nosotros [1]. Que Plutarco, sin embargo, se propuso dedicar varias obras a la temática délfica se deduce de sus propias palabras en la dedicatoria de *E ap. Delph.*, «... al enviarte... algunos de mis diálogos píticos a modo de primicias» (384E). Por otra parte, que los tres diálogos, por su contenido, pueden haber formado perfectamente parte del proyecto de Plutarco es algo de lo que no cabe la menor duda si se comparan con otros como *Ser. num. vind.* o incluso con algunas de las *Quaestiones convivales*, que simplemente se sitúan en Delfos. De modo que la cuestión tal vez pueda reducirse a un «si no están todos los que son, sí son todos los que están».

[1] Cf. K. Ziegler, *Plutarchos von Chaironeia,* Stuttgart, 1949 = *Plutarco* [trad. M. R. Zancan Rinaldini], Brescia, 1965, pág. 89.

El templo de Apolo en Delfos contenía ofrendas e inscripciones cuyo significado, al cabo de los siglos, distaba de ser obvio. El santuario délfico estaba lleno de monumentos cuyo origen, aspecto o simbología despertaban la curiosidad de los visitantes. El ritual previo a la consulta del oráculo comprendía acciones específicas y el culto délfico se repartía entre Apolo y Dioniso y contenía ritos extraños y de sentido sumamente oscuro. El oráculo de Delfos, tras un pasado esplendoroso y mítico de expresión en verso, había sustituido éste por la prosa en la mayoría de sus respuestas. La Pitia era una ciudadana salida del pueblo que sin embargo era capaz de transmitir el pensamiento del dios siempre que ella y sus consultantes cumplieran con el ritual correspondiente. En todo caso, si no el délfico, un gran número de oráculos griegos habían cesado en su actividad en época de Plutarco. ¿Cómo todas estas cuestiones, cuyas respuestas concernían, de la historia a la religión, de las ciencias naturales a la literatura, de las matemáticas, la astronomía y la música a la filosofía y a la teología, iban a dejar de interesar al erudito universal que ejerció durante buena parte de su vida como sacerdote de Apolo en Delfos?

Los tres diálogos proceden, en efecto, de la época en que Plutarco se hallaba al servicio del santuario, según se manifiesta en *E ap. Delph.* explícitamente y en *Pyth. or.* y *Def. orac.* se deja fácilmente adivinar. El escenario en el cual transcurre la conversación es Delfos en los tres casos; en *E ap. Delph.* y en *Pyth. or.* concretamente las escaleras del ala Sur del templo de Apolo; en *Def. orac.* el grupo parte de allí para unirse a otros amigos un poco más allá, en la Lesque de Cnido. En *Pyth. or.*, además, la Vía Sagrada del santuario con sus diversos monumentos desempeña un papel absolutamente protagonista en la composición y en parte de la temática del diálogo.

La temática de los tres diálogos, desde diferentes ángulos y con distintos desarrollos, es netamente délfica: la explicación de la ofrenda en forma de dicha letra en *E ap. Delph.*, la evolución formal de las respuestas oraculares en el marco del culto,

el rito y el ornato monumental de Delfos en *Pyth. or.*, la decadencia de las sedes oraculares en relación con el fenómeno de la mántica y su manifestación concreta en Delfos en *Def. orac.* Los argumentos manejados, particularmente en el caso de este último diálogo, pueden llegar a alejarse considerablemente del objeto de indagación inicial; sin embargo una idea presente con mayor o menor intensidad en las tres obras es la exaltación de la institución délfica y de su dios titular Apolo, ya sea en su esencia como divinidad absoluta *(E ap. Delph.)* ya sea en su acción como autoridad oracular y providente *(Pyth or.* y, en menor medida, *Def. orac.)*[2]. Si el mensaje propagandístico del centro oracular es insertado por Plutarco con la suficiente delicadeza como para tener que entreverlo a través de una aparente objetividad en la exposición de los hechos, lo que en cambio el autor no se resiste a omitir es el elogio de su propia actividad y sobre todo la del patronazgo imperial en este sentido *(Pyth. or.* 408B-C).

Otros motivos menores abordados en común por los tres o por dos de los diálogos son: la cuestión de la identificación del Sol con Apolo, la cual, si bien en ocasiones es defendida por determinados personajes, es negada con el mismo argumento en los tres diálogos por personajes que desempeñan un papel protagonista *(E ap. Delph.* 393C-D) o al menos central *(Pyth. or.* 400D, *Def. orac.* 433D-E); dentro de la explicación del fenómeno mántico, el cual es un tema que reviste especial importancia no sólo en *Def. orac.* sino también en *Pyth. or.*, el argumento, común a ambos diálogos, de que el dios no se introduce en el cuerpo de los profetas para hacerse oír por su boca *(Pyth or.* 404B, *Def. orac.* 414E), sino que es su alma a la que utiliza como instrumento; en relación con este mismo tema, la negación en ambos diálogos de la máxima atribuida a Eurípides «El

---

[2] Cf. D. BABUT, «La composition des *Dialogues pythiques* de Plutarque et le problème de leur unité», *Journ. des Savants,* jul.-dic. 1992, 187-234.

hombre hábil en conjeturas es el mejor adivino» *(Pyth. or.* 399, donde en realidad la defiende un epicúreo que es rebatido; *Def. orac.* 432C); la cuestión del significado de la E consagrada en Delfos, en *E ap. Delph.*, y la alusión al mismo motivo en *Def. orac.* 426E en relación con el valor del número cinco, que es una de las explicaciones propuestas en *E ap. Delph.*

Algunos de los personajes que intervienen en los diálogos son comunes a *E ap. Delph.* y a cada uno de los otros dos diálogos, si bien no hay ninguno común a *Pyth. or.* y *Def. orac. E ap. Delph.* tiene dos personajes, Sarapión y Teón, en común con *Pyth. or.* y otros dos, Lamprias y Amonio, en común con *Def. orac.*, aunque todos ellos intervienen, o al menos son mencionados, en algunos otros diálogos. Se trata además, excepto en el caso del primero, de los personajes protagonistas en los respectivos diálogos, o bien el protagonista de cada uno de los tres diálogos desempeña un papel de cierta entidad en otro: el de *E ap. Delph.*, Amonio, en *Def. orac.*; el de *Pyth. or.*, Teón, en *E ap. Delph.*; el de *Def. orac.*, Lamprias, en *E ap. Delph.* En particular *E ap. Delph.* y *Def. orac.* intercambian protagonista por secundario en cada caso.

Como veremos al tratar de la datación, en la introducción a cada uno de los diálogos, no faltan razones para pensar que en el orden de su producción el diálogo *Def. orac.* pudo haber precedido a los otros dos. Una de ellas la constituye asimismo el hecho de que en el Catálogo de Lamprias esta pieza figura con el número 88, correspondiendo el número 116 a *Pyth. or.* y el 117 a *E ap. Delph.* Algún traductor, en concreto M. Cavalli y G. Lozza (Milán, 1983), presenta los diálogos en el orden *Def. orac.*, *E ap. Delph.*, *Pyth. or.* Esta misma es la opinión defendida por Hirzel [3] y por Flacelière [4] (aunque no seguida por éste en

---

[3] R. Hirzel, *Der Dialog,* II, Leipzig, 1895, págs. 189-208.

[4] R. Flacelière, *Plutarque. Oeuvres Morales* VI, París, 1974, págs. VIII, 4, 6 s., 39 ss., 85 s.

la práctica). En el corpus planudeo de Plutarco, sin embargo, el diálogo *E ap. Delph.* (núm. 68) es seguido por *Def. orac.* (núm. 69) y éste separado por dos títulos de *Pyth. or.* (núm. 72). De otra parte, la edición plutarquea de Stephanus (Ginebra, 1572, reeditada en Francfort en 1599), que ha fijado la numeración tradicional por páginas y parágrafos de las obras, presenta los diálogos, incluido *Is. et Os.*, en el orden adoptado por nosotros, que es el seguido por los modernos editores en general.

Transmisión textual

Con respecto al texto, con frecuencia lagunoso y corrupto, de los Diálogos Píticos, puesto que ni es asunto fácil ni aquí procede llevar a cabo una descripción del *stemma* mencionaremos brevemente los diversos grupos de manuscritos y su importancia para cada uno de los diálogos siguiendo las pautas de la clasificación establecida por Paton y ligeramente modificada por Sieveking y luego por Flacelière, así como por Schröder y Valgiglio en la parte que les concierne [5]. Aparte del ms. E (Par. Gr. 1672), durante largo tiempo atribuido al comienzo del s. XIV y hoy retrasado en casi cincuenta años [6], procedente del *corpus* planudeo de las obras de Plutarco y que contiene la totalidad de las conservadas, los tratados *E ap. Delph.* y *Def. orac.* han sido transmitidos además conjuntamente por los mss. F (Par. Gr. 1957), de finales del s. XI, D (Par. Gr. 1956), de entre los ss. XI-XII, y el muy importante ms. del s. XI, X (Marc. Gr. 250), que transmite *Def. orac.* de manera incompleta.

A su vez *E ap. Delph.* ha sido transmitido por separado por el ms. g (Palat. 170), del s. XV, y *Def. orac.* por G (Barb. 182),

---

[5] Para un estudio más detallado remitimos al excelente trabajo de J. IRIGOIN, «Histoire du texte des "Oeuvres Morales" de Plutarque», en *Plutarque. Ouvres Morales* I, 1.ª Parte, París (Belles Lettres), 1987, CCXXVII-CCCXIV.

[6] Sobre todo por N. WILSON, «Some notable manuscripts misattributed or imaginary», *Gr.-Rom.-Byz. Stud.* 16 (1975), 95-97.

del s. XI, v (Urbin. 98), del s. XIV, y J (Ambr. 881), del s. XIII. El tratado *Pyth. or.* es conocido solamente por E y por B (Par. Gr. 1675), del s. XV, que, tras largas discusiones, hoy se considera derivado del anterior a través de un manuscrito perdido en el cual han sido introducidas correcciones[7].

De ellos, los manuscritos del s. XI son normalmente los mejores, en la medida en que están más libres de correcciones. En los otros las dificultades del texto han sido con frecuencia objeto de conjeturas más o menos afortunadas por parte de los escribas. Por otro lado, aquí como en el texto de *Moralia* en general, a veces es difícil saber quién fue el primero que propuso una determinada enmienda a un pasaje corrupto. En la mayor parte de los casos la antigua edición de Bernardakis en la Biblioteca Teubneriana tampoco lo indica. Aquellos pasajes que aparecen corregidos por primera vez en la edición de Stephanus son atribuidos por Sieveking a éste, aun cuando es consciente de que Stephanus ha asumido las correcciones de otros además de las suyas. Todas ellas eran conocidas ya en época de Reiske, el autor, entre 1774 y 1782, de la primera edición completa de Plutarco después de la de Stephanus (y las ediciones de *Moralia* de Xylander [1574] y la *editio princeps* Aldina [1509]). Poco después, 1795-1830, aquélla había de ser superada por la primera edición de los *Moralia* de corte verdaderamente moderno, la de Wyttenbach[8]. Amplios pasajes de *E ap. Delf.* y *Def. orac.* son citados por los Padres de la Iglesia Eusebio de Cesarea (primer tercio del s. IV), *Prepar. Evang.* 5, 4-17;

[7] FLACELIÈRE, «La tradition manuscrite des traités 70-77 de Plutarque», *Rev. Étud. Gr.* 65 (1952), 351-362. Un importante estudio ha sido llevado a cabo también por M. MANFREDINI, «La tradizione manoscritta dei *Moralia* 70-77 di Plutarco», *Annal. Scuol. Norm. Sup. Pisa,* Class. Lett. e Filos., ser. III, 6 (1976), 453-485, y «Sulla tradizione manoscritta dei *Moralia* 70-77 di Plutarco», en I. GALLO (ed.), *Atti del Convegno Salernitano del 4-5 dec. 1986,* Salerno, 1987, págs. 123-137.

[8] Cf. IRIGOIN, «Histoire du texte...», CCXCVI y n. 2.

11, 11, y, a través de éste, Cirilo de Alejandría, *Contra Jul.* 8, y Teodoreto de Cirro (ambos de la primera mitad del s. v), *Terapeut. enferm. helén.*, 2, y 108, los cuales transmiten generalmente un texto superior al de los manuscritos, en particular el de *Def. orac.*

Posteriormente los *Moralia*, al lado de las *Vidas paralelas*, fueron editados en la colección Didot por F. Dübner en dos volúmenes entre 1839-1841, con excelentes correcciones. En la Biblioteca Teubneriana su edición fue llevada a cabo por G. N. Bernardakis en siete volúmenes entre 1888-1896 (a los cuales hay que añadir un volumen editado por R. Hercher en 1872), edición que peca de una excesiva tendencia a la conjetura en detrimento de la colación de los mss.

Esta ha sido notablemente mejorada por la nueva edición teubneriana, que en lo que concierne a los Diálogos Píticos ha sido llevada a cabo por G. Sieveking en el vol. III, publicado en 1929 (repr. 1972) con otras obras preparadas por M. Pohlenz y con ayuda de los borradores dejados por el fallecido W. R. Paton, quien en un principio se había encargado, entre otros, de dichos diálogos y los había editado ya por separado anteriormente en Berlín, 1893. Estos, juntamente con *Is. et. Os.*, han sido editados en el vol. V de *Moralia* de la «Loeb Classical Library» por F. C. Babbitt en 1936 (repr. 1957), el cual de alguna manera compensa sus deficiencias en el tratamiento del texto con una traducción en general clara y ajustada al mismo. En la «Collection des Universités de France» los Diálogos Píticos han sido editados solos en el vol. VI de las *Oeuvres Morales*, en 1974, con razonables propuestas textuales y elegante traducción (aunque a costa de trocear los dilatados períodos plutarqueos) por el gran conocedor de Plutarco y de la temática délfica, el sentido R. Flacelière, quien anteriormente había publicado por separado en los *Annales de l'Université de Lyon*, con amplias introducciones y notas, *Pyth. or.* en 1936, *E ad. Delph.* en 1941, *Def. orac.* en 1947, y de nuevo *Pyth. or.* en la colección «Erasme (P.U.F.)» en 1962, siendo también autor de

la primera parte, «Plutarque dans ses *Oeuvres Morales*», de la espléndida introducción al citado vol. I de *Moralia* en Belles Lettres, págs. VII-CCXXVI. Alternativamente deudora del texto de Sieveking y de Babbitt es la edición bilingüe de *Is. et Os.* y los Diálogos Píticos realizada por V. Cilento en 1962 para la colección «Classici della storia antica» de la Ed. Sansoni de Florencia, la cual cuenta con una interesante introducción e índices.

Aparte de una edición bilingüe de *E ap. Delph.* publicada en Nápoles, 1937, por R. del Re, autor asimismo de una traducción de *Def. orac.* (Nápoles, 1934), el diálogo *Pyth. or.* ha sido objeto de dos importantes ediciones en el curso de los últimos tres años a cargo de S. Schröder en Stuttgart, 1990, y del sentido E. Valgiglio en el nuevo «Corpus Plutarchi Moralium» (dirigido por I. Gallo y R. Laurenti), Nápoles, 1992. Ambas cuentan con amplia introducción, que se complementan, y la alemana aporta un considerable número de correcciones al texto y un excelente y detallado comentario. La italiana incluye, además del texto, traducción, un aparato de *loci similes* y amplias notas, que atienden con frecuencia a la relación entre Plutarco y los autores cristianos.

Traducciones

En cuanto a traducciones de los Diálogos Píticos de época reciente, además de la inglesa, francesa e italianas mencionadas están las alemanas de O. Apelt (Leipzig, 1926-1927) y K. Ziegler (Zúrich-Stuttgart, 1952) y, más recientemente, la italiana de M. Cavalli y G. Lozza, con introducción de D. del Corno, en la Ed. Adelphi (Milán, 1983). En España, la vieja traducción de una parte importante de los *Moralia* por el que fuera secretario real Diego Gracián, *Morales* de Plutarco, publicada en Salamanca en 1571 y que, si bien proclama haber sido hecha a partir del original griego, presenta injustificadas omisiones de frases y mezcla texto y notas, no incluye por lo demás nuestros

diálogos. De modo que la única traducción al español, que sepamos, de los Diálogos Píticos es la publicada en fecha reciente, con breves introducciones y notas, por la Prof. Manuela García Valdés (Barcelona, Ed. Akal, 1987), la cual comprende también *Is. et Os.* (así como *Amat.* y *Mus.).*

A diferencia de un gran número de los traductores citados, que con frecuencia trocean las frases del texto griego a fin de obtener una versión más ágil, nuestra traducción intenta ser, también en este sentido, lo más fiel posible al texto, a fin de dar de alguna manera cuenta del modo de expresión de Plutarco, de su estilo sintáctico y del curso de sus frases y períodos, por dilatados, sinuosos e incluso extraños a nuestra lengua que éstos a veces sean. En nuestra opinión, ni la traducción de Plutarco ni la de ningún otro autor debe sacrificar a la agilidad expresiva las peculiaridades de una construcción sintáctica que forma parte de su propio estilo, y que en el caso del queroneo obedece además a cánones retóricos.

Edición base y variantes textuales

La edición crítica cuyo texto ha servido de base a la presente traducción es la citada de Sieveking en la «Biblioteca Teubneriana». No obstante, nos apartamos de ella en una serie de pasajes. El criterio generalmente seguido en tales casos es, preferentemente, el testimonio de los mss. en lugar de conjeturas y, en segundo lugar, el apoyo de otros editores (principalmente Flacelière y, en el caso de *Pyth. or.*, Schröder y Valgiglio). En dos casos adoptamos la lectura de los mss. frente al total de los editores: *E ap. Delph.* 388 E: (τ') ἀνταμοίβηται πάντα (y no [τε] ἀνταμοιβὴν τὰ πάντα ni [τ'] ἀνταμείβεσθαι π.); 389 C: ἕν (y no ἐννέα). Los detalles de cada adopción suelen ser expuestos en las correspondientes notas.

	EDICIÓN DE SIEVEKING	TEXTO ADOPTADO POR NOSOTROS
E ap. Delph.		
386C-D	τ. μετ' αὐτοῦ {ταχθέντος} ἀξιώματος (suppl. Pohlenz)	τ. μ. α. ἀξιώματος
387C	μουσικῇ τε{ρπόμενος} ἥδεται (suppl. Maas)	μουσικῇ θ' ἥδεται (τε codd., om. X[1], F, D)
388D	(τε) ἀνταμοιβὴν τὰ πάντα (Bernardakis, Schwartz)	(τ') ἀνταμοίβηται πάντα (codd. X[1], F, D)
389C	τρία πρὸς ἐννέα (Bases)	τρία πρὸς ἓν (codd.)
389D	ὡς ἔπος εἰπεῖν (Camerarius)	ὡς ἔνι εἰπεῖν (codd.)
391C	φησὶ...δύο...καθιερώσας (X[2], codd.)	ἔφθη...διὸ {τὸ}...καθιέρωσε (Babbitt, Flacelière)
391D	οὐδὲ τὰ δύο βάλλοντες	σοῦ δὲ τὰ δύο βάλλοντος (Paton, Bernardakis)
392A	[ἡμῶν] τῶν ἐνταῦθα προσιόντων (Wilamowitz, Euseb. *PE* XI 11)	[ἡμῶν] ἐνταῦθα προσιόντα (codd.)
393A	εἶ χρὴ φάναι (Patzig)	εἰ χρὴ φάναι (Euseb. *PE* XI 11; Cir. *Adv. Iul.* VIII)
393E	ὃ θεῖον (Harder)	ὅσον (codd.)
Pyth. or.		
394F	ἔτι (Hubert)	ἔστι (codd.)
395B	ἐκλαμπούσης (Kurtz)	ἐκλιπούσης (Abresch)
403A	θαυμάζειν (Reiske)	θαυμάζει (codd.)
406A	τῶν ἀνθρώπων (Turnebus)	τὸν ἄνθρωπον (codd.)
406C	(κατ)ευχὰς (Wilamowitz)	εὐχὰς (codd.)

406E	συναπολυομένου (error impr., cf. Sieveking, *Gnom.* 15 (1939), 103 s.)	συναποδυομένου (codd.)
407B	{ἐπὶ} πῶν χρησμῶν (Reiske)	τῶν χρησμῶν (codd.)
407B	προσεῖναι τὰς μεταβολάς	προσίεμαι τὰς διαβολάς (Wyttenbach)
408E	καί{τοι} (Paton)	καὶ (codd.)
409B	θηλᾶν (Wilamowitz)	θηλέον (codd. θήλεον)
409B	οὐδέ τις (Bergk)	οὔτε τις (codd.)
409B	πέλλαι γὰρ	πέλλαι δὲ (codd.)

Def. orac.

410A	{τοῦ} καθ' ἡμᾶς (Paton)	καθ' ἡμᾶς (codd.)
411A	μειζόνων (codd.)	μειόνων (Babbitt)
413C	πολλαχόθεν (codd.)	πολλαχόθι (Bases, Hartman)
414D	διαφθείρει (Schwartz)	ἀναφεύγει (codd.)
416C	ὃ (Vigerus)	ἐφ' ᾧ (codd.)
418A	φωλεοῦ δὴ...[χειά] (Schwartz, Paton)	φωλεώδης (codd.)...χειά (codd. recent.)
425B	{μέσην τὴν} σελήνην ἔχοντα (Vilamowitz)	σελήνην ἔχοντα
427C	κατὰ σύγκρισιν {καὶ διάκρισιν} μερῶν (Turnebus)	κατὰ σύγκρισιν μερῶν
433B	ἄγειν (codd.)	αὔξειν (Reiske, Wyttenbach)
433B	κόκκος (Diels)	κόκκου (Xylander)
433B	ἀκτῆς (Wilamowitz)	ἀκτίς (nonnulli codd.)
434A	{οὔτε ὕδατι λυομένους} οὔτε πυρὶ καιομένους (Wilamowitz)	οὔ τι πυρὶ καιομένους (Bernardakis, cod. J)
434D	τὴν καλὴν	(δι' αἰτίαν) καλὴν (Babbitt)
435	ὅσῳ μᾶλλον {φυσι-	ὅσω μᾶλλον ἀπάγουσι

	καῖς αἰτιαίς ἐνδεδενται, τοσούτῳ μᾶλλον} ἀπάγουσι (Reiske, Pohlenz)	
435C	θεοῦ μὲν ἢ δαίμονος (ἐνεργείαις) (Pohlenz)	θεῷ μὲν ἢ δαίμονι (Turnebus)
436D	προσεῖχον (Pohlenz)	προσέχειν εἵλοντο (codd., codd. recent.)
436F	ὀργάνῳ [ἢ] πλῆκτρον (Kronenberg)	ὄργανον ἢ πλῆκτρον (codd.)
437A	ἑτέρου τίνος...λαμβάνοντες;	ἑτέρου τινὸς λαμβάνοντες (Legrand)

BIBLIOGRAFÍA

La siguiente selección bibliográfica incluye solamente aquellas obras y artículos que conciernen más o menos directamente a los Diálogos Píticos. Una relación más amplia de obras sobre Plutarco y sobre los *Moralia*, incluidos diversos repertorios bibliográficos, puede verse en los vols. 77-78 de esta colección. Otra bibliografía útil para el estudio de diversas cuestiones relacionadas con los Diálogos Píticos o con los *Moralia* en general puede ser espigada a lo largo de las notas y en la Introducción.

1. *Ediciones (modernas), comentarios y traducciones*

I. I. Reiske, *Plutarchi volumen septimum, operum moralium et philosophicorum partem secundam tenens*, Leipzig, 1777.

D. Wyttenbach, *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, 2.ª ed., II, II, Leipzig, 1828.

G. Bernardakis, *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, III, Leipzig, 1891.

G. R. Paton, *Plutarchi Pythici dialogi tres*, Berlín, 1893.

W. R. Paton, M. Pohlenz, W. Sieveking, *Plutarchi Moralia*, III, Leipzig, 1929.

F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia*, V (with an English translation), Londres-Cambridge/Mass., 1936.

R. del Re, *Plutarchi de E apud Delphos* (Testo, introd., trad. e note), Nápoles, 1937.

R. Flacelière, *Plutarque, Sur les oracles de la Pythie* (Texte et trad. avec une introd. et des notes), París, 1937.

—, *Plutarque, Dialogue sur les oracles de la Pythie* (Éd., introd. et comm.), París, 1962.
V. CILENTO, *Plutarco, Diatriba Isiaca e Dialoghi Delfici* (Testo e versione), Florencia, 1962.
R. FLACELIÈRE, *Plutarque, Oeuvre morales*, VI: *Dialogues Pythiques*, París, 1974.
G. SCHRÖDER, *Plutarchs Schrift de Pythiae oraculis* (Text., Einleit. und Komm.), Stuttgart, 1990.
E. VALGIGLIO, *Plutarco. Gli Oracoli della Pizia* (Introd., testo crit., trad. e comm.), Nápoles, 1992.
A. RESCIGNO, *Plutarco. L'eclissi degli oracoli* (Introd., testo crit., trad. e comm.), Nápoles, 1995.
R. DEL RE, *Il dialogo sull'estinzione degli oracoli di Plutarco di Cheronea*, Nápoles, 1934.
K. ZIEGLER, *Plutarch über Gott und Vorsehung, Dämonen und Weissagung*, Zúrich-Stuttgart, 1952.
M. CAVALLI, G. LOZZA, *Plutarco. Dialoghi Delfici* (Introd. de D. DEL CORNO), Milán, 1983.
M. GARCÍA VALDÉS, *Plutarco. Obras morales y de costumbres (Sobre Isis y Osiris, Diálogos Píticos, Sobre el amor, Sobre la música)*, Madrid (Ed. Akal), 1987.

2. *Libros y artículos*

P. AMANDRY, *La mantique Apollinienne à Delphes*, París, 1950.
H. VON ARNIM, *Plutarch über Dämonen und Mantik*, Amsterdam, 1921.
D. BABUT, *Plutarque et le stoïcisme*, París, 1969.
—, «Plutarco y la Academia», en J. GARCÍA LÓPEZ, E. CALDERÓN DORDA (ed.), *Estudios sobre Plutarco: paisaje y naturaleza* (Actas II Simp. Esp. Plut.), Madrid, 1991, págs. 3-12.
—, «La composition des *Dialogues pythiques* de Plutarque et le problème de leur unité», *Journ. des Savants*, Jul.-Dic. 1992, 187-234.
H. BACHT, «Religionsgeschichtliches zum Inspirationsproblem: Die Pythischen Dialoge Plutarchs von Chäronea», *Scholastik* 17 (1942), 50-69.
J. BAYET, «La mort de la Pythie», *Mélanges F. Grat*, I, 1946, págs. 53 ss.

H. BERVE, Recensión de AMANDRY, *La mantique Apollinienne, Gnomon* 24 (1952), 5 ss.

H. D. BETZ (Ed.), *Plutarch's Theological Writings and Early Chistian Literature*, Leiden, 1975.

—, E. W. SMITH Jr., «De E apud Delphos», en H. D. BETZ (Ed.), *Plutarch's Theolog. Writings*, págs. 85-102.

H. BOLKESTEIN, «Some Notes on Plutarch's De Pythiae oraculis», *Mnemosyne* 17 (1964), 367-374.

P. BONNECHÈRE, «Les oracles de Béotie», en *Oracles et mantique en Grèce ancienne, Kernos* 3 (1990), 53-65.

A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, París, 1879-1882.

E. BOURGUET, *De rebus Delphicis imperatoriae aetatis capita duo*, Thèse, París, Montpellier, 1905.

J. BOUSQUET, «Observations sur l' 'omphalos archaïque' de Delphes», *Bull. Corresp. Hellen.* 75 (1951), 210-223.

P. BOYANCÉ, «Sur les oracles de la Pythie», *Rev. Ét. Anc.* (1938), 305-316.

F. E. BRENK, *In Mist Apparelled. Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*, Leiden, 1977.

—, «In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 16, 3, 1986, págs. 2068-2145.

—, «An Imperial Heritage: the Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 36, 1, 1987.

W. BÜHLER, *Zur handschriftlischen Überlieferung der Sprüche der Sieben Weisen, Nachrichten d. Akad. d. Wiss. Göttigen, phil.-hist. Kl.*, 1, 1989.

J. J. CAEROLS PÉREZ, «Sibilas y oráculos sibilinos en Plutarco», en M. GARCÍA VALDÉS (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas* (Actas III Simp. Españ. Plut.), Madrid, 1994, págs. 179-188.

M. CAVALLI, «Modelli stilistici oracolari nei dialoghi delfici di Plutarco», en G. D'IPPOLITO, I. GALLO (ed.), *Strutture formali dei «Moralia» di Plutarco* (Atti III Convegno Plutarcheo), Nápoles, 1991, págs. 83-89.

M. L. DANIELI, «Plutarco a Delfi. Note sulla religiosità plutarchea», *Nuovo Didaskaleion* 15 (1965), 5-26.

G. DAUX, «Plutarque, Moralia 409A-B et le prétendu faubourg delphique de Pylaia», *Rev. Arch.* 6ème sér. XI (1938), 3-18.

—, «Mys au Ptôion», *Latomus* 28 (1957), 157-162.

M. DELCOURT, *L'oracle de Delphes*, París, 1955.

R. DEL RE, «Il pensiero metafisico di Plutarco: Dio, la natura, il male», *Stud. Ital. Filol. Class.* 24 (1950), 33-64.

W. DEONNA, «L'ex-voto de Cypsélos à Delphes», *Rev. Hist. Relig.* 139 (1951), 162-207; *Rev. Hist. Relig.*140 (1951), 5-58.

P. L. DONINI, «Plutarco, Ammonio e l'Academia», en F. E. BRENK, I. GALLO (ed.), *Miscellanea Plutarchea* (Atti I Convegno Nazion. su Plutarco), *Quad. Giorn. Filol. Ferrar.* 8 (1986), 98-108.

T. EISELE, «Die Dämonologie Plutarchos», *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 17 (1904), 28-51.

W. FAUTH, «Pythia», *RE* XXIV 1 (1963), col. 515-547.

E. DE FAYE, *La Christologie des Pères apologètes et la philosophie religieuse de Plutarque*, París, 1906.

J. A. FERNÁNDEZ DELGADO, *Los oráculos y Hesíodo (Poesía oral mántica y gnómica griegas)*, Universidad de Extremadura, 1986.

—, «El testimonio de Plutarco y los modernos estudios sobre el oráculo de Delfos», en *Homenaje a A. Holgado*, Universidad de Extremadura, 1991, págs. 57-72.

—, «Los proverbios en los *Moralia* de Plutarco», en G. D'IPPOLITO, I. GALLO (ed.), *Strutture formali dei «Moralia» di Plutarco* (Atti III Convegno Nazion. su Plutarco), Nápoles, 1991, págs. 195-212.

—, F. PORDOMINGO, «Aportación al estudio estilístico de Plutarco en los *Moralia*», en C. CODOÑER, M. P. FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, J. A. FERNÁNDEZ DELGADO (ed.), *Stephanium. Homenaje a M. C. Giner*, Salamanca, 1988, págs. 83-95.

—, «El estilo de Plutarco en la historia de la prosa griega», *Est. Clás.* 102 (1992), 31-63.

—, «Plutarco como fuente de los oráculos», en M. GARCÍA VALDÉS (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas* (Actas III Simp. Esp. Plut.), Madrid, 1994, págs. 145-156.

R. FLACELIÈRE, «Plutarque, De Pythiae oraculis, 409B-C», *Rev. Phil.* 8 (1934), 56-66.

—, «Le fonctionnement de l'oracle de Delphes au temps de Plutarque», *Annal. École Haut. Étud. Gand* 2 (1938), 67-107.

—, «Plutarque et la Pythie», *Rev. Ét. Gr.* 56 (1943), 72-111.

—, «Le délire de la Pythie est-il une légende?», *Rev. Ét. Anc.* 52 (1950), 306-324.

—, «Plutarque et les éclipses de la lune», *Rev. Ét. Anc.* 53 (1951), 203-221.

—, «Le poète stoïcien Sarapion d'Athène, ami de Plutarque», *Rev. Ét. Gr.* 64 (1951), 325-327.

—, «La tradition manuscrite des traités 70-77 de Plutarque», *Rev. Ét. Gr.* 65 (1952), 351-362.

—, *Devins et oracles grecs*, París, 1961.

—, «Hadrien et Delphes», *Compt. Rend. Acad. Inscript. et Bell. Lettr.*, París, 1971, págs. 168-185.

J. FONTENROSE, *Python. A Study of Delphic Myth and its Origins*, Berkeley-Los Ángeles, 1959.

—, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1978.

H. GÄRTNER, «Öl und Patina. Zu Plut. mor. 395E-F», *Hermes* 111 (1983), 97-106.

O. GÖLDI, *Plutarchs sprachliche Interessen*, Zúrich, 1922.

V. GOLDSCHMIDT, «Les thèmes du *De defectu oraculorum* de Plutarque», *Rev. Ét. Gr.* 61(1948), 298-302.

M. GUARDUCCI, «Ancora sul misterioso E di Delfi», *Epigraphica* 38 (1976), 11-20.

H. HAAKH, «Der grosse Pan ist tot», *Altert.* 4 (1958), 105-110.

J. HANI, «La mort du Pan», *Actes VIIIe Congrès Assoc. G. Budé*, París, 1969, págs. 511-519.

H. HEINZE, *Sachlicher Kommentar zu Plutarchs pythischen Schriften*, Marienburg, 1878.

H. HERRLICH, «Die antike Überlieferung über den Vesuvausbruch in Jahre 79», *Klio* 4 (1904), 209-226.

B. HOLLAND LEICESTER, «The mantic mechanism at Delphi», *Journ. Amer. Archaeol.* 37 (1933), 201-221.

J. HOLZHAUSEN, «Zur Inspirationslehre Plutarchs in De Pythiae oraculis», *Philologus* 137 (1993), 72-91.

K. HUBERT, «Die handschriftliche Überlieferung für Plutarchs Moralia 70-77», *Rhein. Mus.* 93 (1950), 330-336.

A. IRIARTE, «La Pitia: figura histórica y personaje literario», en A. PÉREZ JIMÉNEZ, G. DEL CERRO CALDERÓN (ed.), *Estudios sobre Plutarco: obra y tradición* (Actas I Simp. Esp. Plut.), Málaga, 1990, págs. 187-193.

C. P. JONES, «Towards a Chronology of Plutarch's Works», *Journ. Rom. Stud.* 56 (1966), 61-74.

—, «The teacher of Plutarch», *Harv. Stud. Class. Philol.* 71 (1966), 205-213.

—, «A leading family of Roman Thespiae», *Harv. Stud. Class. Philol.* 74 (1970), 223-255.

—, *Plutarch and Rome*, Oxford, 1971.

—, «Sarapion the Stoic», *Gr.-Rom.-Byzant. Stud.* 32(1978), 228-231.

J. JOUANNA, «Plutarque et la patine des statues à Delphes (Sur les oracles de la Pythie, 395B-396C)», *Rev. Phil.* 49 (1975), 67-71.

R. KASSEL, *Dichtunst und Versifikation bei den Griechen, Rhein.-Westfäl. Ak. d. Wiss.*, Vorträge G. 250, Opladen, 1981.

A. J. KRONENBERG, «Ad Plutarchi Moralia», *Mnemosyne* 59 (1932), 216-237; 60 (1933), 425-435.

O. LAGERCRANTZ, «Das E zu Delphi», *Hermes* 36 (1901), 411-421.

K. LATTE, «Orakel», *RE* XVIII 1 (1939), col. 829-866.

R. LAURENTI, «Estructura formal y significado del *De E apud Delphos*», en J. A. FERNÁNDEZ DELGADO, F. PORDOMINGO PARDO (ed.), *Estudios sobre Plutarco, IV. Aspectos formales* (Actas IV Simp. Españ. Plut.), Madrid (en prensa).

S. LEVIN, «The Old Greek Oracles in Decline», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt,* II 18, 2,1989, págs. 1599-1649.

C. A. LOBECK, *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*, Königsberg, 1829.

M. J. LUZZATO, «Plutarco, Socrate e l'Esopo in Delfi», *Illin. Class. Stud.* 13 (1988), 427-445.

M. MANFREDINI, «La tradizione manoscritta dei moralia 70-77 di Plutarco», *An. Scuol. Norm. Pisa* 6 (1976), 453-485.

—, «Sulla tradizione manoscrita dei *Moralia* 70-77», en I. GALLO (ed.), *Atti del Convegno salernitano*, Salerno, 1987, págs. 123-137.

G. R. MANTON, «The Manuscript Tradition of Plutarch Moralia 70-77», *Class. Quart.* 43 (1949), 97-104.

A. MOMIGLIANO, «Dubbi intorno alle teorie letteraria del De Pythiae oraculis di Plutarco», *Athenaeum* 16 (1938), 158-163.

K. MRAS, «'Babylonische' und 'erythräische' Sibylle», *Wien. Stud.* 29 (1907), 25-49.

S. A. NABER, «Observationes miscellaneae ad Plutarchi moralia», *Mnemosyne* 28 (1900), 129-156.

M. P. NILSSON, «Das delphische Orakel in der neuesten Literatur», *Historia* 7 (1958), 237-250.

K. O'BRIEN WICKERS, «De defectu oraculorum», en H. D. BETZ (ed.), *Plutarch's Theolog. Writings*, págs. 131-181.

R. OGILVIE, «The date of the *Defectu oraculorum*», *Phoenix* 21 (1967), 108-119.

H. W. PARKE, *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity* (Ed. by B. C. McGING), Londres-Nueva York, 1988.

—, D. E. W. WORMELL, *The Delphic Oracle*, I-II, Oxford, 1956.

F. PFEFFER, *Studien zur Mantik in der Philosophie der Antike*, Meisenheim am Glan, 1976.

A. PIÑERO SÁENZ, «Sobre la inspiración de la Pitia délfica. Breve historia de una polémica», *Durius* 3 (1975), 406-416.

H. POMTOW, «Studien zu den Weihgeschenken und der Topographie von Delphi, V», *Klio* 9 (1909), 153-193.

—, «Delphica III», *Berl. Philol. Wochenschrift*, 1912, col. 1170 ss.

—, «Delphoi», *RE*, Suppl. IV (1924), col. 1189-1432.

J. POUILLOUX, «L'air de Delphes et la patine du bronze», *Rev. Ét. Anc.* 67 (1965), 54-66.

—, G. ROUX, *Énigmes à Delphes*, París,1963.

E. ROHDE, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 2.ª ed., Friburgo-Leipzig-Tubinga, 1898.

W. G. ROLLINGS, «De Pythiae oraculis», en H. D. BETZ (ed.), *Plutarchs Theolog. Writings*, págs. 103-130.

W. H. ROSCHER, «Die Bedeutung des E zu Delphi und die übrigen γράμματα Δελφικά», *Philologus* 59 (1900), 21-41.

—, «Weiteres über die Bedeutung des E zu Delphi und die übrigen γράμματα Δελφικά», *Philologus* 60 (1901), 81-101.

—, «Neue Beiträge zur Deutung des delphischen E», *Hermes* 36 (1901), 470-489.

G. ROUX, *Delphes. Son oracle et ses dieux*, París, 1976.

A. RZACH, «Sibyllen», *RE* II A 2 (1923), col. 2073-2103.

—, «Sibyllinische Orakel», *RE* II A 2 (1923), col. 2103-2183.

R. SCHMERTOSCH, *De Plutarchi sententiarum quae ad divinationem spectant origine*, Diss. Leipzig, 1889.

F. SCHOBER, «Delphoi», *RE* Suppl. V (1931), col. 61-152.

F. SCHULTZ, «Die Sprüche der delphischen Säule», *Philologus* 24 (1866), 193-226.

CH. SOURVINOU-INWOOD, «The myth of the first temples at Delphi», *Class. Quart.* 29 (1979), 231-251.

G. SOURY, «Plutarque, prêtre de Delphes: L'inspiration prophétique», *Rev. Ét. Gr.* 55 (1942), 50-69.

—, *La démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique*, París, 1942.

L. VAN DER STOCKT, «Plutarch on the poetry of prophecy», en M. GARCÍA VALDÉS (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas* (Actas III Simp. Esp. Plut.), Madrid, 1994, págs. 321-329.

J. H. W. STRIJD, «Original contributions ad Plutarchi De Pythiae Oraculis», *Class. Rev.* 28 (1914)

—, «Ad Plutarchi De Pythiae oraculis» *Class. Rev.* 31 (1917), 217-219.

—, *Animadversiones in Plutarchi libros duos «De Iside et Osiride» et «De E apud Delphos»*, Diss. Utrecht, 1919.

S. T. TEODORSSON, «Plutarch, De Pyth. or. 405E-F», *Eranos* 86 (1988), 141-144.

—, Recensión de SCHRÖDER, *Plutarchs Schrift De Pythiae oraculis*, *Gnomon* 67 (1995), 108-111.

E. VALGIGLIO, *Divinità e religione in Plutarco*, Génova, 1988.

Y. VERNIÈRE, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, París, 1977.

—, «La théorie de l'inspiration prophétique dans les dialogues pythiques de Plutarque», *Actes Colloque Liège* 1989, *Kernos* 3 (1990), 359-366.

K. WERNICKE, «Apollon», *RE* II 1 (1895), col. 1-111.

J. WHITTAKER, «Ammonius on the Delphic E», *Class. Quart.* 19 (1969), 185-192.

K.-D. ZACHER, *Plutarchs Kritik an der Lustlehre Epikurs*, Königstein/Taunus, 1982.

K. ZIEGLER, «Plutarchos», *RE* XXII 1 (1951), col. 636-962 = *Plutarco* [trad. M. R. ZANCAN RINALDINI], Brescia, 1965.

—, «Theon», *RE* V A 2 (1935), col. 2059-2066.

LA E DE DELFOS

Tema

El culto délfico incluía objetos y ritos cuyo significado era muchas veces desconocido por su gran antigüedad. Junto a las célebres máximas *Gnôthi seautón* y *Mēdèn ágan* grabadas en el templo de Apolo Pítico, existía más de una ofrenda en forma de E, de las cuales la más antigua era de madera, luego los atenienses dedicaron una de bronce y más tarde Livia, la esposa de Augusto, una de oro *(E ap. Delph.* 385F-386). En monedas délficas de época inmediatamente posterior a Plutarco se puede observar asimismo una E de gran tamaño situada en medio de las columnas de la *prónaos* y bajo el frontón del templo, lo cual seguramente no quiere decir que la dedicatoria real tuviera que ocupar exactamente ese mismo y discutido lugar [1]. El significado de tan venerada ofrenda no es claro y dilucidarlo es lo que se propone el diálogo de Plutarco, según una exposición atenta no sólo a la cuestión erudita en sí, sino, a través de ella, en particular a la definición de la esencia del dios délfico y de la divinidad en general. Dicha explicación se va desplegando gradualmente, siguiendo una progresión que se eleva de la exégesis del símbolo a la exégesis del dios y su naturaleza absoluta [2].

---

[1] Cf. F. Imhoof-Blumer y P. Gardner, «Numismatic Commentary on Pausanias», *Journ. Hellen. Stud.* 6-8 (1885-1887), planch. X, núms. XXII-XXIII.

[2] Cf. Babut, «La composition des *Dialogues pythiques...»*, pág.193-202; R. Laurenti, «Estructura formal y significado del *De E apud Delphos*», en J.

Composición.

La explicación, sin embargo, no es directa. En la introducción, dirigida en forma de epístola a su amigo Sarapión, el poeta estoico ateniense que interviene también en *Pyth. or.* [3], Plutarco cuenta cómo, tras haber sido requerido muchas veces por sus discípulos acerca de la cuestión y haberla soslayado, finalmente se ha decidido, a instancias de sus hijos y de unos visitantes que se aprestaban a dejar el santuario, a relatar cierta discusión sobre el mismo motivo en la que él tomó parte cuando era discípulo del filósofo Amonio, en tiempos de la visita de Nerón a Grecia (año 67), siendo Plutarco poco más que un muchacho. El pretexto para la sustitución de la nueva conversación por la antigua lo proporciona la asociación de ideas producida por el escenario en el que se desarrollan ambas, que son los escalones del lado Sur del templo, los cuales sirven igualmente de marco «escénico» a gran parte del diálogo de *Pyth. or.*

Una y otra conversación, aun reflejando situaciones reales de discusión académica, son sin duda en gran medida ficticias, y su superposición responde a un esquema composicional distanciador, de inclusión de unos diálogos en otros, presente asimismo en *Pyth. or.* y, al igual que otros procedimientos, herencia en última instancia de Platón. Por lo demás, el desdoblamiento de ambos planos permite rendir homenaje a la figura del admirado maestro Amonio, al tiempo que da pie al sacerdote délfico que es Plutarco en la época de redacción del diálogo para ironizar sobre su fogosa opinión juvenil. De cuño netamente retórico y presente asimismo en otros tratados de Plutarco es el prólogo-dedicatoria en forma de misiva, que en este caso justifica el obsequio de tipo intelectual mediante la cita de unos versos de Eurípides interpretados en el sentido de que no conviene hacer regalos materiales a quien tiene más de uno.

La relativa sofisticación del elemento introductorio se ve sin embargo compensada por la linealidad y concreción de la composición

A. Fernández Delgado, F. Pordomingo Pardo (ed.), *Estudios sobre Plutarco, IV. Aspectos formales* (Actas IV Simp. Españ. Plut.), Madrid (en prensa).

[3] R. Flacelière, «Le poète stoïcien Sarapion d' Athènes, ami de Plutarque», *Rev. Ét. Gr.* 64 (1951), 325-327.

una vez que se entra en materia. He aquí el esquema de su composición y su distribución por capítulos:

1. Prólogo-dedicatoria en forma de misiva y ocasión de la conversación relatada.

2. Intervención programática de Amonio sobre el carácter de Apolo suscitador de la discusión filosófica.

3-21. Sendas explicaciones del sentido de la E, por Lamprias como número originario de los Sabios (3), por un participante no nombrado como segunda de las vocales y designación del Sol-Apolo (4), por Nicandro como partícula interrogativa o desiderativa «si» (5), por Teón como conjunción hipotético-dialéctica (6), por Éustrofo como designación del número cinco (7), por el narrador Plutarco como número símbolo del universo (8-16) y por Amonio como «tú eres» dirigido como saludo al dios (17-21).

Datación y título

Puesto que en dicho proemio Plutarco manifiesta enviar a Sarapión «algunos de sus tratados píticos» y uno de ellos es de suponer que sea *Pyth. or.*, entre la composición de ambas obras no debe de haber transcurrido mucho tiempo. Flacelière cree que este segundo diálogo hay que datarlo al advenimiento del emperador Adriano en el año 117, y más concretamente hacia el año 125, de modo que Plutarco habría compuesto *E ap. Delph.* con setenta años [4]. El problema es que la hipótesis de Flacelière se basa en una conjetura textual y, como tal, discutible [5]. Un criterio de posterioridad con respecto a *Def. orac.* podría proporcionarlo el hecho de que allí, en un pasaje interesado en aportar datos sobre la simbología del número cinco, no se recojan argumentos sobre la importancia de dicho número que son esgrimidos en este diálogo.

Para referirse a la E, tanto en el título como en otros pasajes del diálogo, los manuscritos notan *ei*, que es también la grafía adoptada por W. Sieveking en la nueva edición de Teubner y por F. C. Babbitt en la de Loeb. Por su parte el llamado Catálogo de Lamprias de las

[4] Flacelière, «Hadrien et Delphes», *Compt. Rend. Acad. Inscr. et Bell. Lettr.*, París, 1971, pág. 168-185.

[5] Ver *infra* nota 161 a *Pyth. or.*

obras de Plutarco la designa como E, que es también la letra que figura en las citadas monedas de época imperial. Cabe preguntarse además cómo, si Plutarco hubiese escrito *ei*, podría ser el signo identificado con el número cinco *(E ap. Delph.* 385F, 387E), en el primero de cuyos pasajes, así como en 386B, aquél es calificado taxativamente de *grámma* («letra»).

De ahí que anteriores editores del diálogo como Bernardakis y Paton y, más recientemente, su editor en la colección G. Budé, R. Flacelière, noten siempre E, pensando que la generalización de *ei* puede deberse a escribas que no comprendían cómo en los pasajes correspondientes la letra sola podía ser interpretada como la partícula hipotética *ei* o la forma verbal *eî*. De hecho sabemos cómo en la ortografía antigua, incluidas las inscripciones áticas del s. v a. C., la letra E se utilizaba también para notar la vocal larga cerrada de timbre /e/, posteriormente notada como *ei*.

Personajes

Tras el preámbulo introductorio la exposición sigue un conocido esquema de *diégema* dialogado en el que intervienen los siguientes personajes y por este orden:

El primero en intervenir es el filósofo platónico maestro de Plutarco, Amonio, presente también en *Def. orac.* y en varias de las *Quaestiones convivales*, citado en otras obras y acreedor al título de una de las incluidas en el Catálogo de Lamprias (n.° 84) [6]. Como el Sócrates platónico, preside e introduce la conversación con un discurso sobre Apolo como suscitador de la indagación filosófica, y, desde el peso de sus años y su sabiduría, la cierra con una explicación que sobrepasa definitivamente en profundidad a todas las demás, las cuales a su vez tienden a superarse progresivamente. En la medida en que la ficción literaria puede dar cuenta de la realidad, da la impresión de que la opinión manifestada por Amonio es aquella con la que se sentía más de acuerdo el propio autor en el momento de la composición de la obra, mientras que la expuesta por él mismo inmediatamente antes corres-

[6] Cf. C. Jones, «The teacher of Plutarch», *Harv. Stud. Class. Philol.* 71 (1966), 205-213; P. L. Donini, «Plutarco, Ammonio e l' Academia», *Miscellanea Plutarchea*, a cura di F. E. Brenk-I. Gallo, *Quad. Giorn. Filol. Ferrar.* 8 (1986), 98-108.

pondería a sus años mozos, cuando, como él dice, se hallaba entregado apasionadamente a las matemáticas. También su hermano Lamprias, que interviene en segundo lugar (y aparece asimismo en *De facie* y en varias *Quaestiones convivales*), desempeña aquí un papel mucho más modesto que el que ostenta en *Def. orac.*, y su afición a las argucias es puesta de manifiesto al atribuir a otro una explicación inventada por él mismo, con la sonrisa cómplice de Amonio.

Tras un interlocutor innominado que dice exponer la opinión de un caldeo, toma la palabra para expresar la que era la doctrina común en el santuario el sacerdote délfico Nicandro, mencionado asimismo en *Def. orac.* 438B y del que sabemos por las inscripciones que ocupó además importantes cargos públicos bajo los reinados de Claudio y de Nerón[7]. A continuación interviene el amigo de Plutarco, Teón, personaje destacado en *Pyth. or.* y presente en otras obras, aunque se duda de que se trate de la misma persona. Finalmente, la intervención, de tono pitagórico, del ateniense Éustrofo, quien parece ser un condiscípulo de Plutarco que aquí defiende la dialéctica estoica, da paso a la exposición de éste a favor de las matemáticas.

Hipótesis manejadas y estructura compositiva

Después de la manifestación introductoria de Amonio sobre el carácter de Apolo, suscitador de enigmas y su indagación, las hipótesis sobre la E manejadas por los sucesivos interlocutores son las siguientes, las cuales, en resumen, tratan de explicar su significado por su valor numérico habida cuenta que dicha letra representa el número cinco en el sistema aritmético griego, por su posición en el sistema vocálico o por su nombre, que en época antigua podía equivaler a *e* o a *ei*.

Lamprias sostiene que la letra había sido dedicada por el grupo de los célebres Sabios para demostrar que originariamente eran cinco y no siete, como resultaron ser una vez que se les sumaron los tiranos Cleobulo y Periandro.

Según la opinión del caldeo citada por el interlocutor anónimo, la letra, por ocupar el segundo lugar entre las vocales, designaría al sol, que ocupa el segundo lugar entre los planetas después de la luna; y, como éste se identificaba con Apolo, simbolizaría al dios de Delfos.

---

[7] C. VATIN, *Bull. Corresp. Hell.* 96 (1972), 261.

Para el sacerdote délfico Nicandro, el símbolo, por su valor fonético *ei*, representa la partícula interrogativa homófona «si», con la cual comienzan las consultas que se dirigen al dios, o bien, añade en una explicación complementaria, la partícula desiderativa, sobre todo en las expresiones *eíthe, ei gár* «¡ojalá!», dado que la invocación al dios se suele hacer en forma de plegaria. Teón propone en cambio su identificación con la conjunción hipotética *ei*, elemento imprescindible en todo silogismo así como en el razonamiento que conduce a la adivinación, siendo así que Apolo es el dios filósofo y dialéctico por excelencia.

Para el ateniense Éustrofo la E debe su honor a que designa el número cinco, y sobre este sentido del símbolo vuelve Plutarco en una intervención mucho más amplia que las anteriores (y también más rica y detallada que el tratamiento del mismo motivo en *Def. orac.)*, a lo largo de la cual pone en relación sus propiedades matemáticas con la unidad del universo y sus transformaciones, en una serie de consideraciones que abarcan de la música y la fisiología a la lógica y lo confirman como digna representación de la perfección divina.

Por último, para Amonio el símbolo debe ser entendido en sentido nominal, pero, a modo de correlato del *Gnôthi seautón* dirigido por la divinidad a los mortales, como *ei* «tú eres», por medio de cuya expresión el dios sería saludado por los fieles para significar su eternidad y unicidad frente a la corruptibilidad y multiplicidad de la materia mortal.

Según la referencia del símbolo en cada caso, se puede decir que las siete hipótesis se disponen en tres grupos de dos si se tiene en cuenta que la tercera y la cuarta, relativas a la partícula interrogativa o desiderativa *ei*, se funden en una misma unidad explicativa. En cada grupo la segunda hipótesis se refiere siempre a una cualidad del dios Apolo. Y el tercer grupo reproduce las claves explicativas del primero (número cinco y divinidad) sólo que a un nivel más profundo.

La explicación del joven Plutarco tiene ya una vertiente teológica en la medida en que, bajo una influencia filosófica de cuño heracliteo y estoico, las propiedades del número son relacionadas con las mutaciones que experimenta el universo, las cuales son expresadas simbólicamente por la alternancia ritual de Apolo y Dioniso como divinidades tutelares de Delfos durante nueve y tres meses al año respectivamente. La interpretación de Amonio, por el contrario, entronca la teología délfica con la filosofía platónica, basada en la contraposición del ser y

el devenir: solamente a la divinidad, esto es, a Apolo, corresponde el ser inmutable y eterno; son los démones los que pertenecen a la sustancia cambiante, corruptible y mortal.

Dentro de un conocido proceso de asimilación de la teología plutarquea por el Cristianismo, varios Padres de la Iglesia han citado estas páginas de *E ap. Delph.* en las que Amonio se refiere a la esencia divina a través de la interpretación «Tú eres». De ellos Eusebio, *Prep. Evang.* XI, 11, las considera dignas de figurar como comentario a diversos pasajes bíblicos, empezando por la célebre declaración de *Jahvé*: «Yo soy el que soy».

Explicaciones modernas

Por lo demás, las distintas explicaciones propuestas por Plutarco, ni siquiera la de Amonio, no parece que agoten una cuestión que, como de hecho da a entender la intervención programática de éste en un primer momento, se presenta como insoluble, al tiempo que tiene la ventaja de atraer constantemente la investigación sobre ella. Así, diversos autores modernos han intentado todavía otras conjeturas. Algunas insisten en el posible sentido del nombre de la E, como la de W. Roscher, quien sostiene que significa *eí*, imperativo de *eîmi* «ir», y sería dirigida a los consultantes del oráculo en el sentido de «ve», «sigue» (hasta el templo)[8]; u O. Lagerkrantz, quien la interpreta como *ê* «dijo» (sc. el dios)[9], a lo cual se opone Roscher argumentando que lo mismo podía haber pensado en *ê* «en verdad». Más interés tienen aquellas que intentan ver en el símbolo una especie de ideograma con distintas implicaciones rituales, que para unos sería representación de la Tierra, para otros equivaldría a tres betilos que simbolizaban las tres Gracias[10]. W. N. Bates intentó demostrar su origen en un carácter minoico que representaba a la gran diosa y habría sido transferido de Creta a Delfos (como el propio culto a Apolo pítico), donde, al no ser

---

[8] W. Roscher, «Die Bedeutung des E zu Delphi und die übrigen γράμματα Δελφικά», *Philol.* 59 (1900), 21-41; 60 (1901), 81-101; 61 (1902), 513 ss.; «Neue Beiträge zur Deutung des delphischen E», *Hermes* 36 (1901), 470-489; *Philol. Wochenschr.* 1922, col. 1211.

[9] O. Lagerkrantz, «Das E zu Delphi», *Hermes* 36 (1901), 411-421.

[10] J. Harrison, *Compt. Rend. Congr. Intern. Archéol.*, Atenas, 1905.

comprendido, acabó por ser asociado al dios [11]; para otros [12] representaría al propio templo, porque en inscripciones sumerias E significa casa o templo, y para otros [13] la puerta cósmica o bien la llave con la que abre y cierra las puertas del cielo y las de la ciencia oracular el dios personificador de la suprema sabiduría [14].

---

[11] W.N. BATES, *Amer. Journ. Archeol.* 29 (1925), 239-246.

[12] C. FRIES, *Rhein. Mus.* 79 (1930), 343-344.

[13] R. DEMANGEL, *Bull. Corresp. Hellen.* 64-65 (1940-41), 151-162.

[14] Cf. además M. GUARDUCCI, «Ancora sul misterioso E di Delfi», *Epigraphica* 38 (1976), 11-20.

1. Hace poco, querido Sarapión[1], topé con unos versecillos no mal construidos, que Dicearco[2] cree que fueron dirigidos por Eurípides a Arquelao[3]: 384D

No quiero, siendo pobre, hacer regalo a un rico,
no me tengas por loco o creas que al dar pido[4].

Ningún reconocimiento obtiene, en efecto, el que de unos escasos recursos hace pequeños donativos a quienes tienen mucho, al tiempo que, no siendo creíble que dé a cambio de nada, adquiere además reputación de malicioso y servil. Ve ahí cuán inferiores en liberalidad y elegancia son los regalos en dinero a E

---

[1] Según informa el propio PLUTARCO, *Mor.* 396D ss. *(Pyth. or.* 5 ss.) y 628A *(Quaest. conv.* I 10), poeta ateniense, estoico, que en un concurso de lírica coral obtuvo una victoria para su tribu, la Leóntide (de la cual Plutarco había recibido el derecho de ciudadanía y en la cual contaba con otros dos amigos, su maestro Amonio y su condiscípulo Temístocles). El carácter de un fragmento de un poema suyo sobre los deberes de los médicos, encontrado grabado en el Asclepieo de Atenas, coincide, según el estudio realizado por R. FLACELIÈRE,«Le poète stoicien Sarapion d'Athène, ami de Plutarque», *Rev. Ét. Gr.* 64 (1951), 325-327, con el retrato tradicionalista que de él hace Plutarco.

[2] Filósofo peripatético nacido en Mesina (Sicilia) que alcanzó su *floruit* en el último cuarto del siglo IV a. C.; fue discípulo de Aristóteles, contemporáneo de Teofrasto y autor de diversas obras de carácter erudito, de las que sólo restan fragmentos sobre historia política, filosofía, geografía e historia literaria; F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles* I, Basilea, 1944. Fr. 40 M.

[3] Rey de Macedonia, en cuya corte de Pela pasó Eurípides los dos últimos años de su vida, del 408 al 406.

[4] EURÍPIDES, Fr. 969 NAUCK^2.

aquellos que dependen del pensamiento y la sabiduría, ⟨los cuales⟩ es hermoso ofrecerlos y, al ofrecerlos reclamar a cambio otros similares de quienes los reciben. Desde luego, yo, al enviarte a tí y por medio de tí a los amigos de ésa[5] algunos de mis tratados Píticos[6] a modo de primicias, confieso que espero otros, más y mejores, de vosotros, por cuanto vivís en una ciudad importante y tenéis mayores posibilidades para el estudio, entre tantos libros y tertulias de todo tipo[7].

Pues bien, nuestro amado Apolo parece ser que, así como los problemas de la vida los remedia y resuelve respondiendo
F con oráculos a quienes le consultan, los del espíritu, en cambio, él mismo los inspira y propone al que es por naturaleza amante del saber, infundiendo en el alma un impulso que arrastra en pos de la verdad[8], según es evidente, entre otras muchas pruebas, por la consagración de la E[9]. Es lógico, en efecto, que no haya sido al azar ni por una especie de sorteo por lo que esta
385A sola entre las letras ha llegado a ocupar un lugar preferente junto al dios y ha obtenido el rango de un sagrado exvoto y objeto digno de contemplación, sino que, ya sea en atención a una propiedad suya peculiar y extraordinaria ya sea porque la utilizaran como símbolo de alguna otra cosa digna de consideración, los que en un principio han investigado sobre el dios así la han dispuesto. Pues bien, aunque en otras muchas ocasiones en que la cuestión se planteó en la escuela la evitaba cuidadosamente y la pasaba por alto, hace poco me he visto cogido por los celosos requirimientos de mis hijos unidos a los de unos extranjeros a los que, debiendo marcharse enseguida de Delfos,

---

[5] Esto es, de Atenas.

[6] Es decir, ambientados en Delfos, designado también con el sobrenombre de Pito. Cf. *supra,* introd. «Diálogos Píticos».

[7] Atenas era una reputada ciudad universitaria desde hacía siglos. A las ventajas de la gran ciudad para el trabajo intelectual se refiere asimismo la *Vida de Demóstenes* 2, 1.

[8] Sobre esta misma tendencia del alma hacia el saber cf. *Mor.* 673B.

[9] A la E dedicada en Delfos se refiere también *Mor.* 426 E *(Def. orac.* 31).

no era correcto desviarlos del tema ni eludirlos con excusas, cuando estaban absolutamente ansiosos de enterarse de algo. Y tras hacerlos sentar al lado del templo comencé yo a especular y ellos a preguntar, cuando, por efecto del lugar y de los pro- B pios argumentos, ⟨me acordé⟩ de las explicaciones que en otro tiempo, en la ocasión en que Nerón se hallaba entre nosotros [10], escuchamos aquí a Amonio y a algunos otros, a quienes se les había ocurrido igualmente el mismo problema.

2. Que, en efecto, el dios es no menos filósofo que adivino, a todos les parecía atribuir y explicar correctamente Amonio por referencia a ello cada una de sus advocaciones, en el sentido de que es «Pitio» *(Indagador)* para los que comienzan a aprender y a averiguar, «Delio» *(Claro)* y «Faneo» *(Lúcido)* para quienes ya se muestra y deja entrever algo de la verdad, «Ismenio» *(Conocedor)* para los que están en posesión del co- C nocimiento, y «Lesquenorio» *(Conversador)* cuando practican activamente y con provecho la dialéctica y la discusión filosófica [11]. «Puesto que de la especulación filosófica», argüía, «la

[10] Nerón visitó Delfos en su viaje triunfal a Grecia del 66-67 d. C., haciendo llevar a Roma muchas obras de arte del santuario, según refiere PAUSANIAS, X 7,1 y PS.-LUCIANO, *Nerón* 10. En *Mor.* 568A Plutarco se refiere a su indulgente reencarnación, que en parte se debería al hecho de su liberación de Grecia, proclamada el 28 de noviembre del año 67 en Corinto, con ocasión de los Juegos Ístmicos; cf. FLACELIÈRE, «Rome et ses empereurs vus par Plutarque», *Ant. Class.* 32 (1963), 38-40.

[11] Obedeciendo a una notable afición de Plutarco por la etimología (cf. O. GÖLDI, *Plutarchs sprachliche Interessen,* Zúrich, 1922), otras etimologías de epítetos de Apolo son expuestas asimismo en *Mor.* 393C *(infra, E ap. Delph.* 20), 1130A, sobre alguna de las cuales *(Leschenórios)* cf. CORNUTO, cap. 32; H. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta,* Stuttgart, 1964, I 543; IV s. v. *Apóllon.* Plutarco encuentra un punto de apoyo para la argumentación haciendo conectar más o menos implícitamente: *Pythios* con *pynthánomai (pythésthai)* «informarse, inquirir»; *Délios* con *dêlos* «evidente, claro» y *Phanaîos* con *phaíno* «hacer ver»; *Isménios* con *oîda/id- (ísmen)* «saber» y *Leschenórios* con *léschē* «lugar de reunión y conversación». Se trata, como en tantos otros casos, de falsas etimologías, ya que las distintas invocaciones de Apolo aquí menciona-

indagación ⟨es el principio, y de la indagación⟩ el admirarse y quedarse perplejos [12], con razón parece que la mayor parte de las cuestiones concernientes al dios se hallan envueltas en enigmas, reclamando una explicación del por qué y una elucidación de su causa; como, en el caso del fuego inmortal, el hecho de que aquí se queme solamente madera de pino, y laurel para ofrecer incienso [13], o el que las estatuas de la Moiras sean dos cuando en todas partes acostumbran a ser tres [14], o el que a ninguna mujer le esté permitido acceder al oráculo [15], o la cuestión

das derivan de los lugares en que recibe culto, respectivamente *Pythó* (que la leyenda relaciona con *pýthomai* «podrirse», dicho de la serpiente, *Pýthōn*, muerta por Apolo, cf. *Him. hom. a Ap.* 371 ss.), *Dêlos* (la isla lugar de nacimiento de Apolo), *Phánai* (colina de la isla de Quíos), *Ismenós* (arroyo junto al templo de Apolo en Tebas de Beocia), o bien de su función como dios protector de las conversaciones doctas en la *léschē* (cf. *Mor.* 412D [*Def. orac.* 6]).

[12] El añadido *archḗ* (de COBET) *toû dè zēteîn* (de PATON) encuentra confirmación en PLATÓN, *Teeteto*, 155 d.

[13] El fuego inmortal ardía en el hogar *(hestía)* situado en la *cella* del templo, donde, según cuenta PAUSANIAS, X 24, 1 ss., Neoptólemo, el hijo de Aquiles, había muerto a manos del sacerdote de Apolo por haber profanado el mismo. Allí se supone que la Pitia, antes de descender a la sede oracular, hacía humear harina de cebada y laurel (cf. *Mor.* 397A *[Pyth. or.* 6]), el árbol consagrado a Apolo y con el cual, según el relato de PAUSANIAS, X 5, 9 ss., había sido construido el primitivo templo délfico; cf. P. AMANDRY, *La mantique apollinienne à Delphes,* París,1950, pág. 127.

[14] Las Moiras son en principio la personificación de la parte, suerte o destino *(moîra/méros)* que a cada uno le corresponde en este mundo y que como tal está incluso fuera del control de los dioses. Divinizadas, la *Teogonia* hesiódica (vv. 217, 904 s.) hace de ellas tres hijas ya de la Noche ya de Zeus y Temis (la diosa tutelar de la ley) y las designa con los nombres de Cloto, Láquesis y Átropo, las cuales, según autores posteriores, regulaban la duración de la vida con ayuda de un hilo que la primera hilaba, la segunda enrollaba y la tercera cortaba. La información de Plutarco sobre su número en el santuario délfico es confirmada por PAUSANIAS, X 24, 4, según el cual, junto a las estatuas de las dos Moiras se hallaban las de Zeus y Apolo Moiragetes.

[15] La misma prohibición es aludida en EURÍPIDES, *Ión* 222 y 330 ss.

del trípode[16], o cuantas, similares a éstas, sometidas a quienes no carecen enteramente de inteligencia y de sensibilidad, les atraen como un cebo y les incitan a investigar, a informarse y a discutir sobre ellas. Mira también estas advertencias inscritas aquí, el «Conócete a tí mismo» y el «Nada en demasía», cuántas indagaciones han promovido en los filósofos y qué cantidad de explicaciones ha surgido de cada una, lo mismo que de una semilla[17]: no creo que sea menos productor de explicaciones que ninguna de ellas lo que ahora investigamos». D

3. Una vez que Amonio hubo dicho esto, mi hermano Lamprias dijo: «En realidad, nosotros hemos oído una explica-

---

[16] El trípode era una especie de aguamanil artístico cuyo cuenco podía ser utilizado, p. ej., para incensar. Convertido él mismo en ofrenda ritual a Apolo, en determinadas representaciones de cerámica se puede ver a éste o a Temis, una de las sacerdotisas míticas, sentada sobre él profetizando. En él se sentaba asimismo la Pitia para responder, la cual según una explicación muy divulgada en época tardía que posiblemente tiene su origen en un imaginativo pasaje de la *Farsalia* de Lucano, V 165-218, entraba en trance por las emanaciones procedentes de una hendidura de la tierra que había debajo. Cf. FLACELIÈRE, «Le fonctionnement de l'oracle de Delphes au temps de Plutarque», *Annal. École Haut. Étud. Gand,* 2 (1938), 67-107; «Plutarque et la Pythie», *Rev. Ét. Gr.* 56 (1943), 72-111; *Devins et oracles grecs*, París, 1961; AMANDRY, *La mantique apollinienne...*

[17] La primera de las dos célebres sentencias, que se hallaban grabadas en el templo delfico (cf. PAUSAN., X 24, 1), es mencionada asimismo en *Mor.* 49A, 65C, 89A, 116C, 164B, 408E *(Def. orac.* 29), 511B; la segunda, junto con ella, en los cuatro últimos pasajes citados (en 164B, 511B todavía con otra, *engýa pára d' áta* «Comprometerse trae desgracia») y ya antes en PLATÓN, *Protág.* 343B; *Cárm.* 164E-165A. Ambas se encuentran recogidas por los paremiógrafos (respectivamente APP. PROV. I 80 y GREG. CIPR. L, II 79, MACAR. V 90: *Corp. Paroem. Gr.*, Ed. LEUTSCH-SCHNEIDEWIN, I 391; II 80, 188) y son atribuidas por las fuentes alternativamente a alguno de los Siete Sabios, preferentemente a Quilón, o al «dios Pitio», y, la primera, a la propia Pitia ante la pregunta de Quilón sobre qué era lo mejor para el hombre *(or.* 423 PARKE-WORMELL); cf. W. BÜHLER, *Zur handschriftlichen Überlieferung der Sprüche der Sieben Weisen, Nachrichten d. Akad. d. Wiss. Göttingen,* phil.-hist. Kl. Nr. 1, 1989.

ción que es simple y muy breve. Dicen que los famosos sabios,
E llamados por algunos 'sofistas', eran en realidad cinco, Quilón, Tales, Solón, Bías y Pítaco; mas, una vez que Cleobulo, tirano de Lindo, y luego Periandro de Corinto [18], no porque contaran con virtudes ni con saber, sino forzando la opinión por medio de su influencia, amistades y favores, trataron de introducirse en la denominación de los sabios y dieron en emitir y diseminar por la Hélade algunas sentencias y pensamientos semejantes a los dichos de aquéllos, aunque los hombres, naturalmente, se sintieron molestos, no querían poner en evidencia la impostura ni por una cuestión de reputación atraerse abiertamente su enemistad y enfrentarse a unos individuos que eran muy pode-
F rosos; y, después de reunirse aquí ellos solos y de hablar entre sí, dedicaron en ofrenda aquella de entre las letras que ocupa el quinto lugar del alfabeto y sirve para notar el número cinco [19], con lo cual trataban de atestiguar en su defensa ante el dios que ellos eran cinco, y rechazaban y excluían al séptimo y al sexto como que no tenían que ver consigo [20]. Que la explicación no

---

[18] Periandro sucedió a su padre Cípselo como tirano de Corinto en c. 628 a. C. según la antigua cronología; hoy se cree que ejerció la tiranía de c. 600-560, y en prototipo de tal le convirtió su carácter activo y apasionado. Cultivó las relaciones con Delfos y Olimpia y, en medio de diversos éxitos bélicos, propició las artes, la industria y el comercio. En su corte, visitada en su día por el poeta ditirámbico Arión de Lesbos, sitúa Plutarco precisamente el escenario de su *Septem Sapientium Convivium (Mor.* 146B-164D).

[19] El sistema de representación numérica más extendido en Grecia (excepto en época clásica) es el alfabético o «milesio», el cual se servía de las propias letras del alfabeto jonio más tres antiguas, *stígma* (= 6), *kóppa* (= 90) y *sámpi* (= 900), agrupadas de nueve en nueve para notar respectivamente las unidades, decenas y centenas; de modo que la *épsilon* indicaba efectivamente el número 5.

[20] La primera mención completa del grupo de los Siete Sabios nos la proporciona PLATÓN en el *Protágoras* 343 a, si bien los nombres no coinciden totalmente con los del círculo generalizado a partir de Demetrio de Falero (ESTOB. 3, 1, 172 = DIELS-KRANZ, *Fragm. der Vorsokr.* 10, 3); en lugar de Periandro, Platón menciona a Misón, y en las fuentes antiguas otros nombres oscilan hasta comprender un total de diecisiete; cf. DIÓG. LAERC., I 40 ss. Aunque su relación con Apolo délfico es establecida relativamente tarde y principalmente a

es desatinada lo podrá comprobar quien haya oído a los servidores del santuario nombrar a la E de oro la de Livia, la mujer de César, y a la de bronce la de los atenienses; mientras que a 386A
la primera y más antigua, que es de madera, todavía hoy la llaman de los sabios, como que ha sido ofrenda no de uno solo, sino de todos en común».

4. Entonces Amonio se sonrió por lo bajo, sospechando que Lamprias había dado su opinión particular y se inventaba una historia y un relato de otros para no tener que rendir cuentas; y otro de los presentes dijo: eso son tonterías como las que el otro día decía el visitante caldeo[21], que siete son las letras que tienen sonido propio y siete los astros que se mueven en el cielo con movimiento autónomo e independiente[22]; de las le-

---

través de la historia del hallazgo y la dedicatoria del trípode, son representantes de una vieja sabiduría sentenciosa coincidente en buena medida con la religiosidad legalista délfica que preconiza la doctrina del justo medio y un ritual que requiere pureza física y moral; cf. B. SNELL, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, 4.ª ed., Múnich, 1971; D. FEHLING, *Die Sieben Weisen und die frühgriechische Chronologie*, Berna-Francfort-Nueva York, 1985; C. GARCÍA GUAL, *Los siete sabios (y tres más)*, Madrid, 1989.

[21] Los caldeos son una rama de los arameos que se establecieron en Mesopotamia, al sur de Babilonia, y allí formaron un fuerte elemento de oposición a los asirios, que desde comienzos del s. IX a. C. los mencionan en sus fuentes. Usurpadores del trono de Babilonia en varias ocasiones, en el 625 establecen su propia dinastía y a partir de ahí su nombre es empleado como sinónimo de babilonio por las fuentes griegas y romanas. Posteriormente el étnico pasó a designar la clase sacerdotal de las ciudades babilonias, que se distinguía por sus conocimientos de magia, profecía, astrología y astronomía; cf. F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain = Las religiones orientales y el paganismo romano* [trad. J. C. BERMEJO BARRERA], Madrid, 1987, págs. 143-167.

[22] El sistema vocálico del alfabeto griego comprendía dos vocales de timbre /e/, una breve, *épsilon*, y otra larga, *êta*, y dos vocales de timbre /o/, una breve, *ómicron* y otra larga, *ōméga*; de modo que contenía dos vocales más que el nuestro. Las estrellas errantes o planetas conocidos por los griegos eran las cinco designadas por nosotros con los nombres de Marte, Júpiter, Saturno, Mercurio y Venus más el Sol y la Luna, y a ellas se refiere de nuevo PLUTARCO en *Mor.* 430A (*Def. orac.* 36).

B tras provistas de sonido, la E es la que ocupa el segundo lugar por el principio, y de los planetas lo es el sol, después de la luna[23]; y a Apolo todos los griegos, se puede decir, lo consideran igual al sol[24]. «Pero esto», dijo, «no son más que cosas de tablero y feria»[25].

Lamprias, sin darse cuenta al parecer, había indispuesto a los del santuario en contra de su explicación. Pues lo que él dijo nadie en Delfos lo conocía, sino que sacaban a relucir la opinión común y dada por los guías, sosteniendo que ni el aspecto ni el sonido de la letra, sino solamente su nombre, tenía una simbología.

5. «Él es, en efecto», según entienden los delfios y decía entonces el sacerdote Nicandro[26] proclamándolo públicamente,

---

[23] En Babilonia, donde tanto se desarrolló la astrología, la luna fue considerada primitivamente la divinidad principal, de sexo masculino, que precedía al Sol y con más poder que él; cf. CUMONT, *La théol. sol. du pagan. rom.*, pág. 449.

[24] La cuestión de la identificación de Apolo con el Sol, conjeturada ya en pleno s. V a. C. (EURÍPIDES, *Faet.* 224-226 DIGGLE) y en boga en época helenística e imperial, es referida de nuevo en *E ap. Delph.* 21 (*Mor.* 393D) así como en *Mor.* 400D, 402A (*Pyth. or.* 12, 16), 433D, 434F, 438D (*Def. orac.* 42, 46, 52) y 1130A (*Lat. viv.* 6), y también en HERÁCL., *Probl. hom.* 6, 6, el cual, como Eurípides, apunta a una creencia popular. P. BOYANCÉ, «L'Apollon solaire», *Mélanges J. Carcopino*, París, 1966, págs. 149-170, y D. BABUT, *Plutarque et le stoïcisme*, París, 1969, págs. 446 s., le atribuyen origen pitagórico e influencia estoica respectivamente.

[25] Oscura expresión de aspecto proverbial, tal vez referente al oficio de los charlatanes; cf. *Vida de Arístides* 27, 4 y *Vida de Catón el Mayor* 30, 5 (sobre *agyrtikoì pínakes*), y véase S. A. NABER, *Mnemosyne* 28 (1920), 134-138 (sobre *pylaía* y el pasaje en general).

[26] Se supone que el aquí referido como *Níkandros ho hiereús* es el mismo personaje que en *Mor.* 438B (*Def. orac.* 51) es designado *tòn propheten Níkandron*, sin que Plutarco dé mayores pistas ni sobre el verdadero contenido de esta última función, que sólo por su nombre, «intérprete oracular», podemos imaginar vagamente, ni sobre la real diferencia entre el alcance de ambas designaciones y la de los *hósioi* que sigue a la segunda cita; cf. PARKE, «A note on the Delphic priesthood», *Class. Quart.* 34 (1940), 85-89; J. A. FERNÁNDEZ

«configuración y forma del encuentro con el dios y ocupa un lugar primordial en las preguntas de los consultantes, que en C cada ocasión tratan de averiguar, 'si' *(ei)* van a obtener la victoria, 'si' se van a casar, 'si' es conveniente que se embarquen, que labren los campos, que dejen su tierra[27]. Por el contrario, a los expertos en dialéctica, el dios, que es sabio, les mandaba a paseo porque no creían que de la partícula *'ei'* y la proposición que la acompaña[28] saliera un hecho real, cuando él entiende y acoge como hechos reales todas las preguntas subordinadas a aquélla. Mas, puesto que el interrogarle como adivino es cosa particular nuestra y el rezarle como a un dios es común a todos, se cree que no menos que el interrogativo la letra encierra un D significado impetratorio: '*si* yo [pudiera]' dicen todos al rezar. Y Arquíloco:

DELGADO, «El testimonio de Plutarco y los modernos estudios sobre el oráculo de Delfos», en *Homenaje a A. Holgado*, Universidad de Extremadura, 1991, págs. 57-72.

[27] En la ortografía griega anterior a la adopción oficial del alfabeto jonio en el año 403 a. C., la *épsilon* servía también para notar la *e* resultante de contracciones y alargamientos, que luego pasó a ser notada mediante *ei*, lo mismo que el diptongo (con el que tuvo que confundirse antes del paso de ambos a *i*); de modo que, en este sentido, su «nombre» podía sugerir, efectivamente, las distintas funciones -interrogativa, desiderativa, condicional- de la partícula *ei* y también la de la homófona forma verbal *eî* «tu eres».

Al tipo de consultas oraculares se refieren asimismo *Mor.* 408C *(Pyth. or.* 28) y 413B *(Def. orac.* 7), cf. n. 148 a *Pyth. or.* Su carácter mayoritariamente doméstico, cuando no capcioso, al menos en época de Plutarco, parece deponer en contra de la idea de ciertos estudiosos modernos de que las respuestas auténticas han de ser de cariz fundamentalmente religioso, cf. J. FONTÉNROSE, *The Delphic Oracle (Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses)*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1978, págs. 11 ss., 24 ss., 35 ss., 44 ss.

[28] El suplemento ⟨*tachthéntos*⟩ es un añadido de POHLENZ basado en VON ARNIM, *Stoic. Vet. Fr.* II 216, y sin otra justificación que resolver el hiato indicado por Benseler. Ni Babbitt ni Flacelière lo recogen.

'si' así me fuera dado de Neobule la mano tocar[29].

Y de «*eíthe*» («ojalá») dicen que la segunda sílaba*** es mero apéndice, como el ejemplo de Sofrón:

sin duda (thēn) *deseosa de hijos al mismo tiempo*[30]

o el homérico:

así también sin duda (thēn) *yo disolveré tu furia*[31];

pero en el *'ei'* el sentido optativo está suficientemente claro.»

6. Tras esta exposición de Nicandro, ya conoces a mi amigo Teón, preguntó éste a Amonio si la dialéctica, que tan humillantemente había sido tratada y difamada, tenía libertad de palabra; y como Amonio le exhortara a hablar y salir en su
E defensa, dijo: «sin embargo, que el dios es sumamente dialéctico, la mayoría de los oráculos lo demuestran; pues sin duda es propio del mismo tanto el resolver como el crear ambigüedades. Además, del mismo modo que Platón decía de cierto oráculo que mandaba duplicar el altar de Delos. lo cual es una tarea que requiere amplios conocimientos de geometría, que el dios no ordenaba eso sino que animaba a los griegos a practicar

---

[29] Arquíloco, Fr. 118 West *(Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum cantati, I,* Oxford, 1971) = 204 Adrados (*Líricos Griegos. Elegíacos y Yambógrafos Arcaicos,* I, 2.ª ed., Madrid, 1981). Neobule es la amada de Arquíloco, a la que el poeta, habiendo sido rechazado por el padre de aquélla, Licambes, convierte con éste en blanco de sus invectivas.

[30] Sofrón, Fr. 36 Kaibel. Sofrón, siracusano, vivió en el s.v a. C. y fue autor de mimos que fueron muy admirados por Platón y posteriormente influyeron en Herodas y Teócrito. En cuanto a la partícula *thēn* —cuya introducción poco explícita en el texto ha intentado paliar Bernardakis, al que sigue Flacelière, con el añadido ⟨*hósper kaì tò «thēn»*⟩— se trata de una enclítica aseverativa y, que se sepa, sin relación etimológica con el segundo elemento de *eíthe* .

[31] Hom., *Il.* XVII 29.

la geometría [32], así, pues, al pronunciar oráculos ambiguos el dios lo que trata es de desarrollar y confirmar la dialéctica como necesaria para los que quieran entenderle correctamente [33]. Y en la dialéctica sin duda desempeña una función muy impor- F
tante esta conjunción hipotética, como que justamente configura la proposición más lógica; pues ¿cómo no ha de ser tal la proposición hipotética, si de la existencia de las cosas también los animales tienen conocimiento, mientras que la capacidad de observar y distinguir una consecuencia solamente al hombre se la ha concedido la naturaleza?; pues que es 'de día' y que hay 'luz' [34], sin duda lo perciben también lobos, perros y pájaros; 387A
pero que 'si es de día hay luz', ningún otro ser lo comprende más que el hombre, que es el único que tiene noción de un antecedente y un consecuente, del reflejo y cohesión de éstos entre sí y de su relación y diferencia, de donde toman las demostraciones su base principal. Pues bien, puesto que la filosofía trata de la verdad y luz de la verdad es la demostración y base de la demostración la proposición hipotética, con razón el elemento que contiene y produce a ésta fue consagrado por hombres sabios al dios que ama la verdad por encima de todo.

También es adivino el dios, y el arte adivinatoria trata del B
futuro a partir de los hechos presentes o pasados; pues no hay nada cuyo origen no pueda justificarse ni cuya previsión no tenga su razón de ser; al contrario, puesto que todos los aconte-

---

[32] El mismo oráculo, el cual contiene un problema, el de la duplicación del cubo, matemáticamente insoluble (cf. T. L. HEATH, *A Manual of Greek Mathematics*, Oxford, 1931, págs. 154-170), e idéntica explicación por parte de Platón, son referidos con algo más de detalle en *Mor.* 579B-D.

[33] La proverbial ambigüedad de los oráculos antiguos es referida asimismo en *Mor.* 407C-D (*Pyth. or.* 26), aunque las razones allí aducidas son distintas, de tipo diplomático, en el sentido de evitar a los servidores del templo las posibles represalias por parte de los poderosos que solían consultar, en el caso de una respuesta desfavorable, así como impedir que se enteraran los enemigos.

[34] Lugar común de la lógica estoica, cf. VON ARNIM, *Stoic. Vet. Fr.* II 216 (pág. 70) y 239 (pág. 78).

cimientos presentes siguen y están conectados a los pasados y los futuros a los presentes según un curso que va del principio al fin, aquel que sabe ligar entre sí y enlazar de acuerdo con las leyes de la naturaleza las causas en un todo, conoce y predice

lo que es, lo que será y lo que ha sido[35].

Y muy bien puso Homero primero el presente y luego el futuro y el pasado; pues a partir de lo que hay es como procede el silogismo en el sentido hipotético, como «si ocurre esto, esto otro le precede» y a su vez «si ocurre esto, ocurrirá esto otro».
c Pues lo que requiere técnica y capacidad discursiva, como queda dicho, es el conocimiento de la consecuencia, mientras que la captación adicional es proporcionada a la razón por la percepción. Por ello, aunque sea importuno, no renunciaré a decir que este razonamiento es el trípode de la verdad, el cual, al establecer la secuencia del consecuente con el antecedente y captar adicionalmente la realidad, infiere la conclusión de la demostración. En cuanto al Pitio, pues, si en efecto se complace con la música[36], los cantos de los cisnes y los sones de la cítara[37]

---

[35] Hom., *Il.* I 70, dicho del adivino Calcante. La aludida concatenación natural entre las causas de los acontecimientos deja traslucir la teoría de la «simpatía universal», en la cual cifraban los estoicos su creencia en la mántica.

[36] Seguimos, con Flacelière y Babbitt, la lectura *mousikêi th'* proporcionada por una parte de los mss. *(te)*, en lugar del *mousikêi te⟨rpómenos⟩* propuesto por Maas y aceptado por Sieveking, aunque reconocemos que de este modo se queda coja la primera parte del entimema.

[37] Al aprecio de los cisnes por parte de Apolo se refiere igualmente *Mor.* 400 *(Pyth. or.* 12) y, como ave musical consagrada al dios, ya antes: Calímaco, *Himno a Delos*, 249 ss., según el cual las aves acompañaron con su canto el nacimiento de aquél en dicha isla; Safo, Fr. 208 Voigt *(Sappho et Alcaeus*, Amsterdam, 1971) = 208 Lobel-Page (*Poetarum Lesbiorum Fragmenta*, Oxford, 1955), para quien éstas tiran del carro en su viaje anual al país de los Hiperbóreos; y también *Himn. Apolo* II 1; Aristóf., *Aves* 770 ss. y 872; Eurípides, *Ión* 161 ss. En cuanto a la lira, y el tutelaje sobre la música que el instrumento representa, según el relato del *Himno homérico a Hermes* 416 ss. es concedida por éste a Apolo a cambio del patronazgo sobre los ganados.

¿qué extraño es que por amor a la dialéctica acoja con agrado y cariño esa parte del discurso que ve que es la que usan también preferentemente y con mayor frecuencia los filósofos? Heracles, cuando todavía no había liberado a Prometeo ni practicado la dialéctica con los sabios del círculo de Quirón y Atlas[38], sino cuando era joven y como un completo beocio[39] refutaba la dialéctica y se burlaba del «si lo primero, lo segundo», decidió llevarse el trípode por la fuerza y enfrentarse al dios a propósito de su arte[40]; porque, andando el tiempo, al parecer también él llegó a ser sumamente experto tanto en la mántica como en la dialéctica.» D

[38] El centauro Quirón pasa por ser educador, en particular en materia de medicina, caza y arte de la lira, de muchos héroes y dioses, entre ellos Aquiles y Asclepio. De Atlas hacen los antiguos ya la personificación del eje del Universo ya el rey del mítico continente Atlántida ya un astrónomo, matemático o filósofo. Cuando Heracles andaba tras las manzanas de las Hespérides, Atlas, que era el padre de estas divinidades, le ofreció ayuda a condición de que mientras tanto le sustituyera en su tarea de sostener el Universo; posteriormente, habiéndose negado Atlas a reintegrarse a ésta, tuvo que ser obligado a ello por Heracles; cf. P. Grimal, *Diccionario de la mitología griega y romana*, Barcelona, 1966, s. v.

[39] Plutarco, que escribió una perdida *Vida de Heracles*, parece adherirse a la rama de la tradición que hace de éste no un héroe argivo sino el hijo de Zeus y Alcmena, esposa de Anfitrión y reina de Tebas. Pero el patronímico es utilizado aquí (tal vez con cierta autoironía por parte del beocio Plutarco) como sinónimo de patán, que es el sentido con el que era utilizado generalmente por los griegos.

[40] El robo del trípode délfico por Heracles (que tal vez refleja un intento de disputa del monopolio de la mántica por Apolo, paralelo al que se puede entrever en el *Himno homérico a Hermes)* fue llevado a cabo al negarse la Pitia a responderle como reo de impureza tras la muerte de Eurito. Es referido también en *Mor.* 413A *(Def. orac.* 7), 557C, 560D, así como en la *Biblioteca* de Apolodoro, II 6, 2, y en Pausanias, X 13, 4, y es conocido sobre todo por su representación en el frontón oriental del tesoro de los Sifnios en Delfos; cf. J. E. Fontenrose, *Python. A Study of Delphic Myth and its Origins*, Berkeley-Los Ángeles, 1959, págs. 401 ss.

7. Una vez que Teón hubo terminado, creo que fue Éustrofo el ateniense quien nos dijo: «¿Ves con qué celo defiende E Teón la dialéctica, que poco menos que se ha puesto encima la piel del león?[41]; así también nosotros, los que todas las cosas en conjunto, la naturaleza y el origen tanto de los seres divinos como de los humanos los ciframos en el número y a éste tenemos, mucho más que a cualquier otra cosa, por guía y señor de lo bello y estimable, es lógico que no nos quedemos callados, sino que ofrezcamos al dios las primicias de nuestras amadas matemáticas, en el pensamiento de que, en sí misma, la E, ni en significado ni en forma ni por su valor fónico se distingue de las demás letras, sino que su especial estimación la tiene como signo de un número importante y decisivo para el universo, el cinco *(pempás)*, a partir del cual los sabios, para contar, decían 'quintar' *(pempázein)*[42]». Esto nos decía Éustrofo no en broma, F sino porque en aquel entonces yo estaba entregado apasionadamente a las matemáticas, aunque pronto había de rendir honor en todo al «Nada en demasía», una vez que llegué a estar en la Academia[43].

---

[41] Posiblemente se trata de una expresión proverbial derivada de la indumentaria característica del valiente Heracles y en este caso aplicada, no sin cierta ironía, en su contexto real: en *Apophth. (Mor.* 190E) es atribuida al general espartano Lisandro la máxima «Donde la piel de león no llega, hay que ajustarse la de zorro», supuestamente dirigida «a los que lo vituperaban a causa de hacer muchas cosas mediante engaño, por ser indigno de Heracles» y recogida por los paremiógrafos (ZENOB., I 93, GREG. CYPR. M, 583, APOSTOL., III 24: *Corp. Paroem. Gr.*, Ed. LEUTSCH-SCHNEIDEWIN, I 30; II 101, 292); cf. FERNÁNDEZ DELGADO, «Los proverbios en los *Moralia* de Plutarco», en G. D'IPPOLITO-I. GALLO (ed.), *Strutture formali dei «Moralia» di Plutarco*, Nápoles, 1991, págs. 195-212.

[42] La misma derivación, que posiblemente tiene su origen en el hecho de contar con los dedos de la mano, es atribuida a los antiguos en *Mor.* 374A *(Is. et Os.* 56) y 429D *(Def. orac.* 36).

[43] La célebre máxima délfica, atribuida por las fuentes ya a alguno de los Siete Sabios ya al propio Apolo, y mencionada *supra*, cap. 2 (cf. n. 17) y en muchos otros lugares de la obra de Plutarco, en *Mor.* 431 *(Def. orac.* 37), aun-

8. Así pues, yo dije que Éustrofo por medio del número resolvía el problema estupendamente. «En efecto», afirmé, «puesto que, al dividirse todo número en par o impar, la unidad 388A
es común a ambos por su valor (por lo que también al ser añadida convierte al número impar en par y al par en impar), y se toma como principio del par el dos y del impar el tres, y el cinco se produce de la unión de éstos entre sí, con razón goza de honor ⟨el⟩ primer producto de los primeros y recibe el sobrenombre de 'matrimonio' por la similitud del par con lo femenino y de lo impar con lo masculino; pues en los cortes de los números en partes iguales el par se divide completamente y deja al final una base receptora y un espacio por decirlo así en su interior, mientras que en el impar, si se le hace lo mismo, siempre queda en medio una porción que resta de la división[44]; por B
lo cual es también más productivo que el otro y al unirse siempre domina y jamás es dominado: pues en ninguna unión de ambos sale par sino en todas impar. Y todavía muestra mejor

---

que de manera indirecta *(tò ágan tês písteos)*, es puesta de nuevo en relación con el espíritu de la Academia platónica de evitar cualquier exceso de dogmatismo. En cuanto a la vinculación de Plutarco con la Academia, negada por varios autores debido a la práctica inexistencia de la misma en su época o a su derivación hacia el escepticismo en manos de Arcesilao y Carneades, ha sido recientemente reivindicada como no superficial ni casual por P. L. Donini, «Plutarco, Ammonio e l'Academia», en F. E. Brenk-I. Gallo (ed.), *Miscellanea plutarchea (Atti I Convegno Plut.), Quad. Giorn. Filol. Ferrar.* 8, Ferrara, 1986, págs. 98-108; D. Babut,«Plutarco y la Academia», en J. García López-E. Calderón Dorda (ed.), *Estudios sobre Plutarco: paisaje y naturaleza (Actas II Simp. Españ. Plut.)*, Madrid, 1991, págs. 3-12.

[44] Al número cinco como combinación del primero de los pares y el primero de los impares (el tres) se refiere asimismo *Mor.* 429B *(Def. orac.* 35); a la identificación de éstos, atribuida a los pitagóricos, respectivamente con lo femenino y lo masculino *Mor.* 288D; y a la designación de su unión como matrimonio *Mor.* 264A. En *Mor.* 1018E, sin embargo, tal designación es atribuida al número seis, en cuanto resultado del dos por el tres, también según los pitagóricos; cf. Clem. Alej., *Stromat.* V 93, 4.

cada uno de ellos la diferencia cuando se aplica y añade a sí mismo; ningún par, en efecto, reunido con par da impar ni se sale de lo suyo, porque por su debilidad es agenerativo e improductivo de lo otro; mientras que si se unen impares con impares producen muchos pares debido a su absoluta capacidad generativa [45]. En cuanto a las demás propiedades y diferencias
C de los números no sería éste el momento oportuno de referirlas. Ahora bien, sobre la base de que el cinco resulta de la unión del primer número masculino y el primer femenino, los pitagóricos lo llamaron 'matrimonio'.

En alguna ocasión se le ha llamado también 'naturaleza', porque, al multiplicarse por sí mismo, en sí mismo termina de nuevo [46]. Pues como la naturaleza recibe y acoge en su seno al trigo en forma de semilla y entremedias produce muchas formas y aspectos por medio de los cuales conduce la obra a su término, pero finalmente hace aparecer de nuevo el trigo, restituyendo el principio al término de todo, así, mientras que los demás números cuando se multiplican por sí mismos terminan
D en otros, con la multiplicación el cinco y el seis son los únicos que al reproducirse otras tantas veces se repiten y recobran a sí mismos. En efecto, seis veces seis son treinta y seis, y cinco veces cinco son veinticinco. Por lo demás, el seis realiza esto una sola vez y exclusivamente cuando es elevado al cuadrado; en cambio al cinco le ocurre también eso mediante la multiplicación, y en particular el producirse alternativamente a sí mismo o a ⟨la⟩ decena por adición, al sumarse consigo mismo, y así hasta el infinito [47], siendo el número fiel imitación del prin-

---

[45] A la preferencia divina del número impar sobre el par se refiere también el pseudo-plutarqueo *De vita et poesi Homeri* 145, y ya VIRGILIO, *Bucól.* VIII 75.

[46] La designación de «naturaleza» *(phýsis)* es dada a otros números según FOCIO, *Bibl.* 187.

[47] Esta propiedad del número cinco (esto es, la de dar un número terminado en cinco o en cero al sumarse consigo mismo) es mencionada igualmente en *Mor.* 429D *(Def. orac.* 36).

cipio que ordena al universo. En efecto, como éste crea alternativamente el universo a partir de sí mismo y de nuevo a sí mismo a partir del universo 'y el fuego se cambia en todas las cosas' [48], afirma Heráclito, 'y todas las cosas en fuego, del mismo modo que el oro en dinero y el dinero en oro' [49], así la conjunción del cinco consigo mismo no puede engendrar por naturaleza nada que sea ni imperfecto ni extraño, sino que tiene unos cambios delimitados: o se engendra a sí mismo o a la decena, es decir, o lo propio o lo perfecto.» E

9. «Ahora bien, por si alguien se pregunta qué tiene que ver esto con Apolo, diremos que no sólo con él sino también con Dioniso [50], el cual tiene una parte en Delfos no menor que Apolo [51]. Efectivamente, oímos a los teólogos decir y cantar,

[48] Adoptamos la lectura del grupo más importante de mss. de *E ap. Delph.* (X[1], F, D, los tres del s. XI), *(t')antamoîbetai pánta,* a pesar de que el verbo no se halla registrado en griego fuera de aquí a juzgar por Liddell-Scott, en lugar de la propuesta de Bernardakis y Schwartz acogida por Sieveking, *te antamoibèn tà pánta*, o la conjetura de Wittenbach, adoptada por Babbitt y Flacelière, *t'antameíbesthai pánta.*

[49] HERÁCLITO, Fr. 90 DIELS-KRANZ *(Fragm. der Vorsokratiker*, I, pág. 95) = 54 a MARKOVICH = 74 GARCÍA CALVO (*Razón común. Heráclito,* Madrid, 1985).

[50] Sin duda, cita oculta e ingenioso juego de palabras a propósito del proverbio *tí taûta pròs tòn Diónyson* que el propio PLUTARCO, en *Mor.* 615A, traspasa en su aplicación, de su *aítion* originario, que sería la censura a los poetas trágicos como Frínico y Esquilo, introductores de la temática mítica y patética en sus obras, a aquellos comensales que en el banquete introducen conversaciones de altos vuelos; cf. FERNÁNDEZ DELGADO, «Los proverbios en los *Moralia...*». Del mismo modo es utilizado por HELIODORO, *Etiópicas* II 24, 4, para indicar una anécdota que se aparta del hilo del relato, y, no menos ingeniosamente que en el caso de Plutarco, por LUCIANO, *Preludio. Dioniso* 5 («Mas ¿qué tiene que ver con Dioniso ese Dioniso que tú describes?»).

[51] *Mor.* 389C, *infra*, se refiere a la distribución del culto a ambos dioses en Delfos, que dedica a Dioniso los tres meses de invierno; según *Mor.* 365 *(Is. et or.* 35) los delfios creen que los restos de Dioniso descansan cerca del oráculo, y el sacerdocio (los *hósioi)* ofrece un sacrificio secreto en el altar de Apolo cuando los devotos de Dioniso despiertan al dios niño. Parece ser que a partir

F unas veces en forma de poemas, otras veces en prosa, cómo el dios, que es por naturaleza indestructible y eterno, transformándose a sí mismo en virtud de cierto plan y razón fijados por el destino, a veces enciende su ser en fuego, asemejando todas las cosas entre sí, otras veces toma todo tipo de formas, estados y propiedades diferentes[52], como hace ahora, y es llamado universo por su denominación más conocida[53]. Mas, con el fin de ocultárselo a la muchedumbre, los sabios llaman a la transformación en fuego Apolo, por su aislamiento[54], y Febo, por lo puro e inmaculado[55], mientras que el accidente y el cambio de
389A su conversión y ordenación en aire, agua, tierra, astros y génesis de plantas y animales lo refieren en términos enigmáticos como un desgarramiento y desmembración, y lo llaman Dioniso, Zagreo, Nictelio e Isodetes, y relatan ciertas muertes y desapariciones, con posteriores resurrecciones y renacimientos, en forma de enigmas e historias fabulosas apropiadas a dichas

---

de un determinado momento el culto orgiástico de Dioniso fue domesticado por Apolo e incorporado a las formas de la religión estatal. En todo caso no es fácil de definir la relación entre ambas divinidades, que ya coinciden en alguno de sus rasgos característicos, como la sabiduría, ya representan rasgos antagónicos de la cultura griega; cf. FLACELIÈRE,«Le délire de la Pythie est-il une legende?», *Rev. Ét. Anc.* 52 (1950), 313-15 (306-324); H. JEANMAIRE, *Dionysos,* París, 1951.

[52] Doctrina de los estoicos (VON ARNIM, *Stoic. Vet. Fr.*, II, págs. 526 ss.; 590 ss.) con precedentes en HERÁCLITO, Fr. 30, 31 DIELS-KRANZ = 51 (b[7]) MARKOVICH = 81 GARCÍA CALVO.

[53] Cf. ESTOBEO, I 21, 5 (basado en Crisipo).

[54] La designación, de supuesta raigambre pitagórica, de la unidad como Apolo en cuanto que rechaza la multiplicidad, se basa en la falsa etimología, de ascendencia platónica *(Crátilo,* 405c), de *Apóllon* a partir de *a-* privativa + *polloí* «muchos», y es referida asimismo en *Mor.* 354F, 381F *(Is. et Os.* 10, 75) y 393B (*infra*, 20).

[55] El epíteto Febo *(Phoîbos)*, atribuido habitualmente a Apolo, es puesto en relación por los antiguos con el adjetivo *phoîbos* «puro, radiante», y a dicha etimología aluden igualmente *Mor.* 393C (*infra*, 20) y 421C *(Def. orac.* 21).

transformaciones[56]; y cantan a éste cantos ditirámbicos, llenos de patetismo y de una modulación que conlleva un cierto extravío y enajenación[57]; dice, en efecto, Esquilo:

debe el ditirambo de gritos mezclados B
acompañar a Dioniso en su fiesta[58];

---

[56] Entre otros supuestos puntos de afinidad entre Dioniso y el dios egipcio Osiris, Plutarco, que era un iniciado en los misterios dionisíacos (cf. *Mor.* 611D), menciona en *Mor.* 364F *(Is. et Os.* 35) las coincidencias entre «los relatos concernientes a los Titanes y los ritos nocturnos *(Nyktélia)*» a propósito del primero, con ciertos «desgarramientos, resurrecciones y renacimientos» del segundo. Según la cosmogonía órfica, transmitida por fuentes tardías, Dioniso, hijo de Perséfone y nieto de Zeus, fue, efectivamente, descuartizado por los Titanes y sus restos cocidos en un caldero de donde lo resucitó la esposa de Hades, Rea, al tiempo que Zeus con su rayo reducía a aquéllos a ceniza (de la que nacerían los hombres); cf. M. L. West, *The Orphic Poems*, Oxford, 1983, págs. 140-175. *Zagreús* es una divinidad que se supone pregriega, particularmente relacionada con la caza (de donde, para su etimología incierta, los antiguos pensaban en *ho pány agreŷon)*, con el mundo subterráneo, con Creta y Zeus, y sobre todo con Dioniso, fundido con el cual devino el dios de los misterios órficos; cf. W. Fauth, *RE* IX A, col. 2221 ss. El epíteto *Nyktélios* sin duda hace alusión a las ceremonias nocturnas del culto dionisíaco. En cuanto a *Isodaítes*, cuya etimología parece ser «que divide en partes iguales», posiblemente alude al mito órfico de su desmembramiento, y de ahí la asimilación con su reparto entre los elementos del universo.

[57] El ditirambo, palabra de origen desconocido que vemos mencionada por primera vez en Arquíloco, Fr. 120 West = 219 Adrados, es, como lo denomina ya el poeta, el canto coral en honor de Dioniso, y tuvo una larga vida tras recibir forma regular por obra de Arión de Corinto y el cultivo de los grandes líricos corales Simónides, Laso de Hermione, Píndaro y Baquílides. Aunque los fragmentos de éstos que sobreviven no parecen mostrar una especial afinidad con la temática dionisíaca, es a partir de c. 470 a. C. cuando el género sufre una verdadera transformación, en el sentido de un claro predominio de la música sobre el texto y el desarrollo de un lenguaje ampuloso; cf. H. Schönenwolf, *Der jungattische Dithyrambos*, Diss. Giessen, 1938; G. A. Privitera,«Il ditirambo fino al iv secolo», *Storia e civiltà dei Greci*, III 5, Milán, 1979, págs. 311-325; B. Zimmermann, *Dithyrambos. Geschichte einer Gattung*, Zúrich, 1992.

[58] Esquilo, Fr. 355 Radt (= 355 Nauck^2), perteneciente a una obra desconocida.

al otro le cantan el peán, canto ordenado y sobrio[59]; y en las pinturas y esculturas representan a éste eternamente inmarcesible y joven, a aquél bajo muchos aspectos y figuras; y, en resumen, atribuyendo al uno la uniformidad, el orden y la seriedad sin mixtificaciones, al otro una inconsistencia mezcla de broma, insolencia [seriedad] y locura, le invocan como

dios del evohé, excitador de mujeres,
Dioniso floreciente en enloquecidos honores[60],

entendiendo no inadecuadamente lo propio de una y otra transformación. Mas, puesto que el tiempo del ciclo no es igual en
C ambas transformaciones, sino que es mayor el de la que llaman 'hartazgo' y menor el de la 'carencia'[61], atendiendo a la proporción utilizan aquí el peán en los sacrificios el resto del año y

---

[59] Originariamente Peán designa a una divinidad de la salud posteriormente identificada con dioses como Apolo o Asclepio, luego la invocación y el canto en honor de estos dioses, de modo que en época clásica y tardía constituye la forma más importante de la lírica coral junto al ditirambo. Sus primeros testimonios como manifestación poético-musical se encuentran ya en Homero y luego Arquíloco, Alcmán y Teognis, y lo muestran como un canto impetratorio o de acción de gracias dirigido mayoritariamente a Apolo, empleado predominantemente en el ámbito cultual, aunque también en el militar, simpótico y personal, y reconocible por la presencia del estribillo *ié Paián*; cf. A. FAIRBANKS, *A Study of the Greek Paean*, Nueva York, 1900; L. KÄPPEL, *Paian. Studien zur Geschichte einer Gattung*, Berlín-Nueva York, 1992. En época helenística era dirigido asimismo a personalidades que habían obtenido un triunfo, y justamente en Delfos se ha encontrado un peán dirigido a Dioniso obra de Filodamo de Escarfia (POWELL, *Collect. Alexandr.*, Oxford, 1925, pág. 165).

[60] Fragmento lírico *adespoton* 85 PAGE *(Poet. Mel. Gr.* 1003), citado también en *Mor.* 607C, 671C, anáclasis de un himno délfico; cf. L. WENIGER, *Über das Collegium der Thyiaden von Delphi*, Eisenach, 1876, que recoge este y otros ejemplos de anáclasis, como la representada por el Himno de las mujeres eleas (PAGE, *Poet. Mel. Gr.* 871, *Carmina popularia* 25).

[61] Doctrina estoica con antecedentes en HERÁCLITO, Fr. 65 DIELS-KRANZ = 55 (c) MARCOVICH = 75, 2 GARCÍA CALVO; cf. VON ARNIM, *Stoic. Vet. Fr.* II 616, y FILÓN, *De spec. leg.* I 208.

al llegar el invierno despiertan el ditirambo, hacen cesar el peán y durante tres meses invocan a este dios en vez de aquél; lo cual da una proporción de tres a uno [62], que es lo que creen que es el tiempo de la ordenación del universo frente a su conversión en fuego.»

10. «En realidad nos hemos extendido en esto más tiempo del necesario; es claro que en relación con aquél se pone al número cinco, que ora se produce a sí mismo como el fuego, ora produce de sí mismo la decena, como al universo. En cuanto al D
arte que más agrada al dios, la música, ¿hemos de creer que esta cifra no interviene en ella? La función se puede decir [63] más frecuente de la armonía se centra en los acordes, y que éstos son cinco y no más, la razón lo demuestra al que quiera aprehenderlo irracionalmente, por la impresión de los sentidos, en las cuerdas y agujeros [64]. Todos ellos, en efecto, tienen su origen en proporciones numéricas; y la proporción es, en el caso del de cuarta, de cuatro a tres, en el de quinta de tres a dos, en el de octava de dos a uno, en el de quinta por encima de la octava de tres a uno y en el de doble octava de cuatro a uno. En cuanto a ese que los expertos en armonía añaden a éstos con el E
nombre de cuarta por encima de la octava, el cual se sale de la medida, no debe ser admitido y favorecer como norma la sinra-

---

[62] Seguimos la lectura *hén* proporcionada por todos los mss. excepto por los tres más antiguos (X^1, F, D) *(hèn oûsa)*, en lugar de la corrección *ennéa* propuesta por Bases y Strijd y acogida por la mayoría de los editores.

[63] No parece necesaria la corrección *épos* propuesta por Camerarius y aceptada por Sieveking frente a *éni* de los mss., que siguen Babbitt, Flacelière y Cilento.

[64] En la línea del maestro PLATÓN *(República* 530d - 531c) también en lo que a educación musical se refiere, Plutarco, frente a las experiencias prácticas de los músicos profesionales parece adscribirse a la vieja corriente teórica defendida por los «armonistas» y sobre todo por los filósofos pitagóricos, según los cuales los principales acordes podían representarse por simples *rationes* numéricas.

zón del oído frente a la razón [65]. Pues bien, para dejar de lado que cinco son ⟨las⟩ posturas del tetracordio [66] y cinco los primeros llámense tonos o modos, llámense armonías [67], de cuya va-

[65] Frente a los demás acordes, a los cuales se refiere de nuevo *Mor.* 1018E, el mencionado sería rechazado por Plutarco por no ajustarse su *ratio* a una u otra de las fórmulas pitagóricas favoritas, que para él constituían el fundamento de la verdadera ciencia acústica.

[66] De acuerdo con la fundamental exposición teórica de Aristóxeno de Tarento (s. IV a. C.) y sus seguidores, como punto de partida del sistema musical griego puede servir el tetracordio o secuencia descendente de cuatro notas. Dos tetracordios podían combinarse para forma una escala o *sýstēma*, bien por «conjunción», cuando la nota más baja de un tetracordio coincidía con la más alta del otro, bien por «disyunción», cuando se insertaba entre los dos un intervalo de un tono. Había tres «sistemas» particularmente importantes: el «sistema perfecto menor», compuesto por tres tetracordios conjuntos más una nota añadida *(proslambanómenos)*; el «sistema perfecto mayor», compuesto por la *proslambanómenos* y cuatro tetracordios agrupados en pares «conjuntos»; y la combinación de ambos, o «sistema inmutable», el cual equivale al «sistema perfecto mayor» más un tetracordio del «sistema perfecto menor». De éste resultan, en efecto, cinco posiciones del tetracordio, «baja, media, conjunta, disjunta y suprema», a las cuales se refiere de nuevo *Mor.* 430A *(Def. orac.* 36) así como 1021E y 1029A; cf. I. HENDERSON,«Ancient Greek Music», en E. WELLESZ (ed.), *Ancient and Oriental Music* (*New Oxford History of Music,* I), Londres, 1957, págs. 336-403; S. MICHAELIDES, *The Music of Ancient Greece: An Encyclopedia*, Londres, 1978; J. CHAILLEY, *La musique grecque antique*, París, 1979; G. COMOTTI, *Music in Greek and Roman Culture*, Baltimore-Londres, 1989; WEST, *Ancient Greek Music*, Oxford, 1992, págs. 160 ss., 218 ss.

[67] El llamado «sistema inmutable perfecto» de tetracordios (cf. nota anterior) podía ser entonado en varias alturas sin alteración de la secuencia interna de intervalos, lo mismo que nuestras modernas escalas mayor o menor. Asociado con una altura dada era denominado *tónos* o bien *trópos* («modo») y de ellos hubo hasta un número de quince, de los cuales los cinco centrales recibían nombres étnicos, dorio, jonio, frigio, eolio y lidio, mientras que los cinco más bajos y los cinco más altos eran designados con los mismos términos precedidos respectivamente del prefijo hipo- o hiper-. Se supone que la finalidad originaria de éstos era «transportar» dentro de la misma extensión vocal los diversos tipos o *species* de octava *(eídē toû dià pasôn)*, con los cuales a partir de un determinado momento llegaron a ser identificadas las *harmoníai*. De ahí que el orden de altura del *tónos* sea el inverso del orden de altura de las *species* del mismo nombre y que los términos *tónos* y *harmonía* sean intercambiados por

riación mayor o menor en tensión o relajamiento resultan los restantes graves y agudos, ¿no es verdad que, aunque hay muchos, o mejor infinitos, intervalos, los que se usan en música son solamente cinco, cuarto de tono, semitono, tono, tono y medio y doble tono, y ningún otro espacio ni menor ni mayor hay en los sonidos entre los límites del agudo y el grave que F
tenga aplicación musical?[68].»

11. «Pasando por alto», afirmé, «muchos otros argumentos similares, citaré en mi apoyo a Platón, que dice que el universo es uno, en el sentido de que si realmente hay otros además de éste y no es solamente éste el único, en total son cinco y no más[69]; por lo demás, aunque éste solo sea el único creado, como cree también Aristóteles[70], de alguna manera también éste está compuesto y combinado de cinco universos; de ellos uno 390A
es de tierra y otro de agua, y el tercero y el cuarto de aire y fuego; al quinto, el cielo, unos lo llaman luz y otros éter, y otros llaman a eso mismo quinta esencia, la única entre los cuerpos a

---

muchos autores; cf. R. P. WINNINGTON-INGRAM, *Mode in Ancient Greek Music*, Cambridge, 1936; M. VOGEL, *Die Enharmonik der Griechen*, 2 vols., Düsseldorf, 1963, y bibliografía de la nota anterior.

[68] Una de las diferencias entre la música griega y la nuestra estriba en la medida de los intervalos usados en los modos. Nuestras escalas constan solamente de tonos y semitonos, siendo estos últimos lo más iguales posible. En la música griega, por el contrario, los tonos y semitonos no eran todos iguales y el «cuarto de tono» o *díesis* era menor que cualquier intervalo conocido para nosotros, de modo que habría que acudir a la música india, árabe o china para hacerse una idea de la variedad de aquéllos. A los intervalos se refiere de nuevo *Mor.* 430A *(Def. orac.* 36) dentro de una larga enumeración de manifestaciones del poder del número cinco.

[69] PLATÓN, *Timeo*, 31a, 55c-d, sobre cuya base se discute más ampliamente el problema de la pluralidad de mundos en *Mor.* 421F, 422F ss., 430B *(Def. orac.* 22, 23 ss., 37) y 887B.

[70] ARISTÓTELES, *Sobre el cielo*, I 8-9 (276a 18 ss.). Aristotélica es asimismo la teoría de las cuatro sustancias elementales más la quinta esencia que constituye el eterno girar del cielo.

la que es posible dar vueltas en círculo por naturaleza, no por necesidad ni tampoco accidentalmente. Por ello también, fijándose en las cinco formas más bellas y perfectas de la naturaleza, la pirámide, el cubo, el octaedro, el icosaedro y el dodecaedro, asignó adecuadamente cada una a cada uno de ellos[71].»

12. «Y hay quienes también a las facultades de los sentidos, que son iguales en número, las ponen en relación con aque-
B llos primeros elementos, en vista de que el tacto es resistente y terroso y el gusto hace llegar las cualidades de los sabores por medio de la humedad. El aire al ser fustigado se convierte en sonido y ruido por medio del oído. De los dos restantes, el olor, que es propiedad del olfato, como exhalación que es y engendrado por el calor es como el fuego, y por la afinidad de la vista al brillar con el éter y la luz surge de ambas partes una mezcla y composición que tiene parecidas sensaciones[72]. Ni el ser vivo posee otro sentido ni el universo otra naturaleza simple y sin mezcla; por el contrario existe al parecer una admirable distribución y conjunción de los cinco con los cinco.»

C **13.** Tras hacer una interrupción y dejar pasar un rato dije: «¡Qué nos ha ocurrido, Éustrofo, que por poco hemos pasado por alto a Homero como si no fuera el primero que repartió en cinco porciones el universo, el cual asignó las tres del medio a los tres dioses, y dos, las de los extremos, el Olimpo y la tierra, de las cuales la una es el límite por la parte de abajo y el otro por la de arriba, las dejó en común y sin repartir![73]

---

[71] Platón, *Timeo*, 53c-55c. Cf. *Mor.* 422F-423A *(Def. orac.* 23) y 887B-C.

[72] Esta teoría de una conexión entre los cinco sentidos y las cinco sustancias elementales probablemente constituye doctrina peripatética, en cuanto que no difiere mucho de la expuesta por Aristóteles en *Acerca del alma* y *De sensu.*

[73] Hom., *Il.* XV 187 ss., pasaje aludido de nuevo en *Mor.* 422F *(Def. orac.* 23) y cuyos tres dioses son Zeus, Posidón y Hades.

Mas 'hay que retomar la explicación', como dice Eurípides[74]. Quienes han hecho la exaltación del número cuatro no a la ligera enseñan que todo cuerpo tiene su origen en razón de éste[75]. Puesto que, en efecto, todo lo sólido consta de longitud y anchura más altura, y la longitud presupone el punto, que es establecido D de acuerdo con la unidad, y la longitud sin anchura se llama línea y es dualidad, y el movimiento de la línea en anchura proporciona el origen de la superficie por medio de la tríada, y al ser añadida a éstas la altura a través del cuatro el incremento llega a sólido, para cualquiera es evidente que, tras promover el número cuatro a la naturaleza hasta el punto de completar el cuerpo y producir un volumen tangible y consistente, luego la deja falta de lo más importante. Pues lo inanimado es, para decirlo llanamente, huérfano, incompleto y ni en lo más mínimo útil mientras un alma no entra en él; y el movimiento o disposición que infunde el alma, el cual tiene lugar E mediante una transformación por obra del cinco, concede a la naturaleza la perfección y tiene una importancia sobre el cuatro tanto más decisiva cuanto en dignidad difiere el ser vivo del inanimado.

Es más, por tener más fuerza la simetría y poder del cinco no permitió que lo animado llegara hasta infinitas especies, sino que produjo cinco formas del total de los seres vivos. Hay, en efecto, como es sabido, dioses, démones y héroes, luego, la cuarta especie tras éstos, los hombres[76], y quinta y última la irracional y animalesca. Es más, si se dividiera el alma misma en su naturaleza, la parte primera y más oscura de ella es la ve- F

---

[74] EURÍPIDES, Fr. 970 NAUCK^2; cita de una obra desconocida, repetida en *Mor.* 431A *(Def. orac.* 38).

[75] Según la doctrina pitagórica y como el propio Plutarco refiere en *Mor.* 391E-F *(infra,* 17) cada número tenía sus propiedades, aunque algunos (como el diez o el siete) fueran particularmente privilegiados.

[76] Dicha clasificación se remonta a Hesíodo, como de hecho es explicitado por PLUTARCO en *Mor.* 415B *(Def. orac.* 10) y en su *Comentario a Hesíodo, Trabajos y Días,* 122.

getativa, la segunda la sensitiva, luego la apetitiva y luego, a continuación de ésta, la pasional; y, una vez que ha llegado al poder de lo racional y completado su naturaleza, se ha detenido en la quinta parte como en la cima»[77].

14. «Al tiempo que tantos y tamaños poderes posee el número, también su origen es hermoso, no el que hemos ya expuesto, de que procede de la dualidad y la tríada, sino el que
391A produce el principio al unirse con el primer cuadrado. Principio, en efecto, de todo número es la unidad, y el primer cuadrado es el cuatro; y de éstos, como de forma y materia que tiene un final, procede el cinco. Y si en verdad también correctamente consideran algunos a la unidad un cuadrado porque es potencia de sí misma y en sí misma termina, nacido de los dos primeros cuadrados no ha perdido el cinco la preeminencia de una noble estirpe»[78].

15. «En cuanto a lo más importante», dije, «temo que si se pronuncia ponga en un aprieto a nuestro Platón, como él decía que era puesto Anaxágoras por el nombre de la luna, al hacer
B suya propia la opinión sobre sus alumbramientos, que era muy antigua. Pues ¿acaso no ha dicho eso en el *Crátilo*?»[79]. «Desde luego», dijo Éustrofo, «mas no veo en qué consiste el parecido». «Sin duda sabes también que cinco son los principios que señala en el *Sofista* como los más importantes, el ser, lo idénti-

---

[77] La división del alma en cinco partes es referida de nuevo en *Mor.* 429E *(Def. orac.* 36) y parece conciliar la teoría platónica de su división en las tres partes mencionadas en último lugar *(República* 440e-441a) más el añadido de las partes vegetativa y sensitiva por la escuela peripatética.

[78] Al número cinco como suma de los dos primeros cuadrados se refiere igualmente *Mor.* 429E *(Def. orac.* 36).

[79] PLATÓN, *Crátilo,* 409a, se refiere a la apropiación por el filósofo Anaxágoras (c. 500 - c. 428 a. C.) de la teoría de la iluminación de la luna por la luz del sol, la cual en realidad había sido anticipada ya por Tales y la escuela de Mileto, según menciona el propio Plutarco en *Mor.* 891D.

co, lo diferente y, en cuarto y quinto lugar a continuación de éstos, movimiento y reposo[80]. Y utilizando otro modo de división en el *Filebo* afirma que una cosa es lo infinito y otra lo finito, y que toda génesis se compone de la mezcla de éstos; a la causa por la que se mezclan la considera una cuarta especie; y como quinta nos ha dejado sospechar aquella por la cual lo mezclado obtiene de nuevo diferenciación y separación[81]. Conjeturo que esto se dice de aquéllos a modo de imágenes, lo que C
nace del ser, lo infinito del movimiento, lo finito del reposo, de lo idéntico el principio mezclador y de lo diferente el discriminador. Mas si éstos son otros principios distintos, tanto en aquel caso como en éste él estaría basándose en cinco especies y clases; sin duda alguien se dio cuenta de esto antes que Platón, por lo cual consagró al dios la E[82], como indicación y símbolo del número de todas las cosas. Por lo demás, habiendo comprendido aquél que también el bien se manifiesta en cinco formas, de las cuales la primera es lo mesurado y la segunda lo D
proporcionado, la tercera la inteligencia, la cuarta los conocimientos, artes y opiniones verdaderas acerca del alma, ⟨y⟩ la quinta si algún placer hay puro y sin mezcla de dolor, se para en este punto tras citar el verso órfico:

En la sexta generación detened la ruta del canto[83].»

---

[80] Platón, *Sofista*, 254b-256d. Dichos «principios», que Platón califica de *eídē* o *génē*, son mencionados de nuevo en *Mor.* 428C *(Def. orac.* 34).

[81] Platón, *Filebo,* 23c-e.

[82] Ante un pasaje claramente corrupto, como reconoce el propio editor Sieveking, hemos adoptado para la traducción, siguiendo a los editores Babbitt y Flacelière, en lugar de la lectura de segunda mano del mss. X *phesí* o *phései,* la conjetura de Babbitt *éphthe*; en lugar de *dyo* del ms. E, la razonable conjetura de Babbitt *diò* más la propuesta de Flacelière ⟨*tò*⟩; en lugar de *kathierósas, kathiérose* de una familia de mss.

[83] Fragm. órfico 14 Kern. Cf. Platón, *Filebo*, 66a-c. Para el verso en concreto los respectivos códices, sin embargo, dan *kósmon (aoidês)* en el caso de Platón, que es la lectura adoptada por Flacelière también para Plutarco, y un extraño *thumòn* en el caso de éste, el cual, aparte de demostrar que Plutarco,

16. «Además de estas cosas que os he dicho a vosotros», dije, «una breve cantaré para los inteligentes[84] del grupo de Nicandro. El sexto día, pues, del nuevo mes, cuando haces bajar a la Pitia al pritaneo, el primero de vuestros tres sorteos es a cinco, echando ella tres veces y tú dos en mutua correspondencia[85]. O ¿no es así?». Y Nicandro dijo: «así es; mas la causa es secre-
E ta para otros». «Entonces», dije yo sonriendo, «hasta que el dios nos conceda conocer la verdad a nosotros, haciéndonos sacerdotes, sin duda también éste ha de añadirse a los argumentos expuestos en favor del cinco». Así fue el final, tal como yo lo recuerdo, de la exposición de los elogios tanto aritméticos como matemáticos de la E.

17. Amonio, en cuanto que también él cifraba en la matemática la parte no más trivial de la filosofía, se alegró de lo dicho y repuso: «No merece la pena replicar a eso con demasiada precisión a los jóvenes, más que cada uno de los números ofrecerá no pocos motivos a quienes quieran alabarlos y cantarlos[86].

una vez más, citaba de memoria, podría explicarse sin dificultad por razones paleográficas y de pronunciación pensando, como Kroll, al que sigue el editor Sieveking, en *oîmon*; más insólita parece la conjetura *thesmòn* de Badham adoptada por Babbitt; cf. U. v. WILAMOWITZ, *Hermes* 33 (1898), 526.

[84] Fragm. órfico 334 KERN, aludido de nuevo en *Mor.* 636D.

[85] Párrafo muy corrupto, sobre cuyo contenido cf. AMANDRY, *La mantique apollinienne...*, pág. 141, n. 3, y FLACELIÈRE, *Rev. Ét. Gr.* 52 (1950), 306-324. Hemos intentado darle al menos viabilidad sintáctica siguiendo para la traducción, en lugar de *oudè tà dyo bállontes* de los códices y del editor Sieveking, la corrección de Paton y Bernardakis *soû dè tà dyo bállontos*, acogida asimismo por los editores Babbitt y Flacelière. La expresión «a cinco» sospechaba Wilamowitz que se refería a los nombres de los prítanes, que eran los magistrados supremos de la ciudad de Delfos. La ubicación del pritaneo por la escuela arqueológica francesa en el santuario de Atenea Pronaia, más abajo del de Apolo, no entraría en contradicción con la referencia a la «bajada» de la Pitia; cf. FLACELIÈRE, *Plutarque. Oeuvres Morales...*, pág. 28, n. 3.

[86] Sobre las prerrogativas de otros números, como el cuatro, cf. *Mor.* 390C (*supra*, 13) y n. 75.

Y ¿para qué hablar de los demás? El sagrado siete de Apolo F
agotará el día antes de recorrer de palabra todas sus propiedades[87]. Luego ¿denunciaremos a los hombres sabios como que 'luchan' contra la norma común a la vez que contra 'la mayor parte del tiempo'[88] si desplazando al siete de su lugar de honor van a consagrar al dios el cinco como que le concierne más?

En realidad ni número ni posición ni conjunción ni ninguna
otra de las partes defectivas del discurso creo yo que significa 392A
la letra; sino que es salutación e interpelación del dios completa en sí misma, que junto con la palabra introduce al que la pronuncia en la noción del poder del dios. El dios, en efecto, a cada uno [de nosotros] que se acerca aquí[89] le dirige, a modo de saludo, el 'Conócete a tí mismo', el cual sin duda no es en absoluto inferior al 'Salud'[90]; y nosotros, por nuestra parte, res-

[87] La consagración del número siete a Apolo responde a una larga tradición establecida ya al menos desde el momento en que HESÍODO, *Trabajos y Días*, v. 770 s., sitúa en este día la fecha de su nacimiento, tradición de la que se hace eco el propio Plutarco en *Mor.* 292 E. W. R. HALLIDAY, *The Greek Questions of Plutarch*, Nueva York, 1975, págs. 60 s., en su comentario a este pasaje menciona los títulos del dios *Hebdomagenes, Hebdomagetes, Hebdomeios* y el hecho de que sus fiestas eran las únicas que coincidían sin excepción con este día, el cual, además, fue siempre un día favorito, cuando no el único, para la consulta del oráculo délfico. Calímaco, en un pasaje ya citado del *Himno a Delos*, v. 251, refiere asimismo las siete vueltas dadas por los cisnes cantando en torno a la isla en el nacimiento del dios.

[88] Por su mención en *Mor.* 359F (*Is. et os.* 23) así como en *Vida de Teseo* 10 (4F) sabemos que se trata de una cita de SIMÓNIDES, Fr. 138 PAGE (*Poet. Mel. Gr.* 643).

[89] Para la traducción seguimos, como Babbitt y Flacelière, la lectura de los códices *(hékaston) hēmôn entaûtha prosiónta* en lugar de la propuesta por Sieveking *[hēmôn] tôn entaûtha prosióntōn*, cuya seclusión ha sido introducida por Wilamowitz y la variante del participio en genitivo ofrecida por EUSEBIO, *Prep. Evang.* XI 11. Por lo que respecta a la seclusión téngase en cuenta que la personalización, puramente gramatical, que no semántica, encuentra correspondencia en *hēmeîs* «nosotros» de la frase siguiente.

[90] Plutarco parece seguir de cerca el pasaje de PLATÓN, *Cármides*, 164d-e, donde igualmente se contrapone la sentencia tantas veces citada (véase *supra*, n. 17) a la fórmula de saludo.

pondiendo al dios decimos 'Tú eres' [91], devolviéndole el saludo del ser como verdadero, libre de engaño y el único que únicamente a él le es apropiado».

18. «Nosotros, en efecto, no participamos realmente para nada del ser, sino que toda naturaleza mortal se halla en el intervalo entre el nacimiento y la desaparición y ofrece una visión y una apariencia confusa e inconstante de sí misma; y si
B prestas atención con idea de captarla, del mismo modo que al agarrar fuertemente con la mano el agua, al apretar e intentar ponerla toda junta se pierde lo abarcado escurriéndose fuera [92], así la razón, al perseguir la excesiva nitidez de cada una de las cosas sujetas a influencia externa y cambio, se extravía ya en la parte de ella que está llegando a ser ya en lo que está desapareciendo, incapaz de captar nada permanente ni realmente existente [93]. 'No es posible entrar dos veces en el mismo río', según Heráclito [94], ni aprehender dos veces en su estado una sustancia mortal; sino que con rápido y veloz cambio 'se dispersa y reúne de nuevo', o más bien ni de nuevo ni más tarde sino al mis-
C mo tiempo se junta y deja y 'se acerca y se va'. Por lo cual ni siquiera la parte de ella que está llegando a ser termina en el ser, por el hecho de que no cesa nunca ni llega a un punto la formación, sino que a partir del semen, cambiando constantemente, crea un feto, luego una criatura, luego un niño, a continuación un muchacho, un joven, luego un hombre, un viejo, un

[91] Cf. *supra,* n. 27.

[92] La imagen, seguramente tradicional, del agua que se escapa de la mano al apretarla reaparece en *Mor.* 1082A; cf. F. FUHRMANN, *Les images de Plutarque*, París, 1964, pág. 76.

[93] Cf. ANAXIMANDRO, Fr. 9 DIELS-KRANZ *(Fragm. der Vorsokr., I,* pág. 15); PLATÓN, *Fedón,* 95; VON ARNIM, *Stoic. Vet. Fr.,* II 594; FILÓN, *De Josepho* 125 (cap. 22).

[94] HERÁCLITO, Fr. 91 DIELS-KRANZ (= 40 (c^3) MARCOVICH = 69, 2 GARCÍA CALVO), aludido de nuevo en *Mor.* 559C. Al mismo contexto heracliteo pertenecen probablemente algunas de las expresiones subsiguientes.

anciano, destruyendo las primeras formaciones y edades con las subsiguientes. Sin embargo nosotros, de un modo ridículo, tememos a una sola muerte, cuando ya tantas veces hemos muertos y estamos muriendo. Pues no sólo, com decía Heráclito, 'la muerte del fuego es origen del aire, y la muerte del aire origen del agua' [95], sino todavía más claramente en el caso de nosotros mismos desaparece el que está en edad madura según se hace viejo, y desapareció el joven en el de edad madura y el D
niño en el joven y en el niño el infante; el hombre de ayer ha muerto en el de hoy y el de hoy muere en el de mañana; nadie permanece ni es uno solo, sino que nos hacemos muchos, aun cuando sea conducida y deslizada la materia en torno a una visión única y un molde común [96]. Pues ¿cómo, si permanecemos los mismos, disfrutamos ahora con unas cosas, antes con otras, y amamos y odiamos y admiramos y censuramos cosas opuestas, usamos de otras palabras, de otros sentimientos, y no tenemos ya el mismo aspecto ni figura ni manera de pensar? Pues E
ni sin cambio es lógico que [uno] tenga otras experiencias ni al cambiar es el mismo; y si no es el mismo, tampoco es, sino que cambia precisamente en eso, en que se convierte en uno distinto a partir de otro. La percepción sensible, por desconocimiento de lo real, hace creer falazmente que lo que parece ser es.»

19. «¿Qué es, pues, lo que es realmente? Lo eterno, no engendrado e inmortal, en lo cual ni un solo momento el tiempo introduce cambio. Pues el tiempo es algo móvil, imaginable junto con la materia en movimiento, en perpetuo flujo y no retentivo, como un recipiente de destrucción y nacimiento, donde justamente el 'después' y el 'antes' y el 'será' y el 'ha sido' que se dicen, son en sí mismos confesión del no ser; pues lo

---

[95] HERÁCLITO, FR. 76 DIELS-KRANZ (= 66 (e) MARCOVICH = 77 GARCÍA CALVO).

[96] Cf. PLATÓN, *Timeo*, 50 C.

F que todavía no ha llegado a estar en el ser o ha cesado ya de ser, es estúpido y absurdo decir que es. En cuanto a aquello en lo que más apoyamos nuestra concepción del tiempo y llamamos el 'está', el 'está presente' y el 'ahora', eso a su vez, al tratar de entrar demasiado en ello la razón, lo pierde. Pues se desliza como un rayo en el futuro y el pasado, separado por
393A necesidad, cuando se intenta verlo. Y si la naturaleza que es medida experimenta lo mismo que aquello que la mide[97], no hay nada en ella que sea permanente ni existente, sino que todo nace y desaparece según su distribución con respecto al tiempo. Por lo cual tampoco es lícito decir con respecto al ser que fue o será; pues eso son ciertas inflexiones y mutaciones propias de aquello que por naturaleza no permanece en el ser.»

20. «Sin embargo, el dios existe, ni que decir tiene[98], y existe no en un tiempo sino a lo largo de la eternidad, que es inmóvil, intemporal e inflexible y en la cual nada es antes ni después ni futuro ni pasado ni más viejo ni más joven; sino que, siendo uno, de un solo ahora ha llenado el siempre, y sola-
B mente existe lo que es realmente de este modo, sin haber sido ni haber de ser ni haber comenzado ni haber de cesar. De esta manera, pues, hemos de acostumbrar a saludarlo con reverencia, 'Tú eres', y, por Zeus, como algunos antiguos, 'Tú eres uno'[99]. Pues la divinidad no es muchas cosas como cada uno

---

[97] A la equiparación entre lo que mide y lo medido, y en relación también con el tiempo, se refiere asimismo *Mor.* 416B *(Def. orac.* 12).

[98] Adoptamos para la traducción la variante *ei chrḕ phánai* ofrecida por Eusebio, *Prep. Evang.* XI 11, y Cirilo, *Adv. Iul.*, VIII (Migne 76, 908) y seguida por Babbitt y Flacelière, en lugar de la lectura de los mss. *chre phánai* o la propuesta de Patzig, seguida por Sieveking, *'eî' chrḕ phánai.*

[99] No está claro a quién se refiere exactamente Plutarco (quizás a Heráclito, Parménides o Jenófanes) con la expresión «algunos antiguos»; cf. A. Norden, *Agnostos Theos,* Leipzig, 1956 (= 1913), págs. 231 s.; Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen,* II, 2.ª ed., Basilea, 1955 (Berlín 1931), pág. 501, n. 1, y J. Whittaker, «Ammonius on the Delphic E», *Class. Quart.* 19 (1969), 185-192, según el cual la doctrina expuesta por Amonio es neopitagórica.

de nosotros, que por medio de innumerables clases de accidentes llegamos a ser un conglomerado multiforme y cual muchedumbre mezclado; al contrario, lo que es ha de ser uno, del mismo modo que lo uno es. La alteridad, en cambio, por su diferencia con el ser degenera en origen del no ser. Por lo cual bien están tanto el primero como el segundo y el tercero de los nombres del dios. Es Apolo, en efecto, en cuanto que rechaza lo mucho y deniega la multitud, e Ieo por cuanto es uno y solo; Febo, como es sabido, llamaban los antiguos a todo lo puro y c
santo, como todavía los tesalios, creo, de los sacerdotes que en los días nefastos pasan el tiempo fuera entre ellos solos, dicen que 'febonomizan' [100]. Mas lo uno es simple y puro; pues la contaminación se produce por la mezcla de una cosa con otra, como en alguna parte también Homero dice de [un] 'marfil' al ser enrojecido con tinte, que 'se mancha' [101]; y a los colores que se mezclan los tintoreros llaman 'degradarse', y 'degradación' a la mezcla [102]. Luego es propio de lo incorruptible y puro el ser siempre uno y sin mezcla.»

---

[100] De los tres epítetos de Apolo, que, como el propio contexto sugiere, seguramente eran pronunciados ritualmente el uno tras el otro, la etimología plutarquea del primero, sugerida asimismo en *Mor.* 354F, 381F *(Is. et Os.* 10, 75) y 388F *(supra,* 9), ya ha sido comentada *supra,* n. 54; la del tercero, aludida a su vez en *Mor.* 388F *(supra,* 9) y 421C *(Def. orac.* 21), lo ha sido *supra,* n. 55, y sobre ella se halla creado el verbo *pheibonomeîsthai* , algo así como «llevar una vida de pureza», que nosotros adaptamos como «febonomizar». En cuanto a Ieo *(Iéios)* título dado a Apolo sobre todo por los neopitagóricos así como por Filón de Alejandría y la tradición hermética, es relacionado por Plutarco sin duda con el adjetivo épico *íos, -a, -on* «único», si bien su auténtica etimología deriva del grito ritual apolineo *ié*, del mismo modo que el epíteto *Eúios* de Dioniso deriva de *eúa, euoî (evohé)*.

[101] Referencia a *Ilíada* IV 141.

[102] Este empleo puramente técnico de *phtheíromai/phthorá*, el cual es referido de nuevo en *Mor.* 725A y atestiguado en *Mor.* 270F y 436D *(Def. orac.* 47), aparece exclusivamente en Plutarco.

21. «En cuanto a aquellos que creen que Apolo y el sol
D son el mismo[103], merecen ser acogidos con afecto y cariño por su nobleza, al poner la idea del dios en aquello que más estiman de cuantas cosas conocen y anhelan; mas, en la convicción de que ahora están soñando con el dios en el más hermoso de los sueños, despertémosles e invitémosles a seguir más arriba y contemplar su realidad despierta y su esencia, aunque a honrar también esta imagen y venerar la fuerza productiva que la rodea, imagen que, en la medida en que es factible para un ser sensible reflejar lo inteligible y para un ser móvil lo permanente, de uno u otro modo hace brillar a través de sí ciertos reflejos y formas de la amabilidad y felicidad que rodea a aquél.

En cuanto a sus desplazamientos y cambios, disolviéndose
E a sí mismo ⟨en⟩ fuego junto con la totalidad de las cosas, según dicen, y apiñándose aquí de nuevo ⟨y⟩ condensándose en tierra, mar, vientos y seres vivos con los tremendos incidentes de seres vivos y de plantas, no es lícito ni siquiera escucharlo[104]; o bien más simple que el niño del que habla el poeta será si, el juego que aquél juega con arena juntándola y esparciéndola[105] él mismo de nuevo, lo practica constantemente con todas las cosas, modelando el universo no existente y luego destruyéndolo una vez formado. Por el contrario, a todo lo que[106] de uno u otro modo ha llegado a intervenir en el universo, lo mantiene unido en su esencia y prevalece sobre la debilidad que rodea a
F lo corpóreo en su tendencia hacia la destrucción. Y me parece que la máxima contraposición y testimonio frente a esa expli-

---

[103] Cf. *supra*, 4, n. 24.

[104] Se trata de las teorías expuestas *supra* 388E-389C.

[105] Cita alusiva de Homero (aquí, como a menudo en Plutarco, designado como «el poeta» por excelencia), *Ilíada* XV 362 ss.

[106] Para la traducción seguimos, con Babbitt y Flacelière, la lectura de los códices *hóson* en lugar de la conjetura de Harder, acogida por Sieveking, *hò theîon*.

cación es dirigir al dios la expresión 'Tú eres', en el sentido de 394A
que jamás tiene lugar desplazamiento ni cambio en torno a él, sino que es algún otro dios, o más bien demon, que ocupa un puesto en relación con la naturaleza en destrucción y nacimiento, al que concierne hacer y experimentar esto; como es evidente ya a partir de sus nombres, que son como opuestos y discordantes. Llámase, en efecto, uno Apolo («Unico») y el otro Plutón («Abundante»), uno Delio («Claro») y el otro Aidoneo («Invisible»), uno Febo («Brillante») y el otro Escotio («Oscuro»)[107]; al lado del uno están las Musas y la Memoria[108], y al lado del otro el Olvido y el Silencio; uno es Teorio («Observador») y Faneo («Lúcido») y el otro

[107] De las distintas designaciones de Apolo aquí expuestas, la etimología plutarquea de éste y del epíteto Febo ya ha sido sugerida, también conjuntamente, en *Mor.* 388 (cf. *supra*, notas 54 y 55) y 393C (cf. *supra*, n. 100), y de cada uno por separado, respectivamente en *Mor.* 354F, 381F *(Is. et Os.* 10, 75) y 421C *(Def. orac.* 21); las de Delio y Faneo, que sigue a continuación, lo han sido en *Mor.* 385B-C (cf. *supra*, n. 11). Teorio *(Theōrios)* parece ser puesto en relación por Plutarco con el significado «contemplar» que el lexema *theōr-* adquiere a partir de Platón, si bien hay que pensar que el epíteto es otorgado a Apolo en cuanto dios oracular y *theōrós* significa en principio la persona enviada a consultar un oráculo; cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, París, 1968, s. v. De las designaciones del dios antagonista, Plutón *(Ploúton)* es relacionado con *ploútos* «riqueza, abundancia» ya desde Platón, *Crátilo*, 403a, en el sentido de dispensador de los productos de la tierra; para Aidoneo *(Aïdōneús)* se suele pensar, como al parecer Plutarco, en su composición a partir de *a-* privativa y la raiz *id-* "ver"; en cuanto a Escotio *(Scótios)*, parece clara su relación con *scótos* «oscuridad».

[108] Uno de los títulos de Apolo (mencionado por PLUTARCO en *Mor.* 396C [*Pyth. or.* 5]) era el de *Mousēgétēs* o guía de las Musas, a las cuales Hesíodo, *Teogonía*, v. 52 ss. hace hijas de Zeus y *Mnēmosynē* (la "Memoria"), y que, según cuenta el mismo Plutarco, *Pyth. or.* 17 *(Mor.* 402C), antiguamente disponían de su propio templo en Delfos y en él se les tributaba culto como asociadas y guardianas del arte profético; cf. PARKE, «Apollo and the Muses, or prophecy in Greek verse», *Hermathena* 130-131 (1981), 99-112.

de la Noche invisible y el ocioso Sueño soberano[109];

uno es

el más odioso de todos los dioses para los mortales[110]

y del otro ha dicho Píndaro no sin complacencia:

B *de ser el más benigno para los mortales fue juzgado*[111].

Con razón, pues, dijo Eurípides:

libaciones a cadáveres de muertos
y cantos que Apolo
el de áureos cabellos no acepta[112];

y ya antes que él Estesícoro:

'Coros de danzas', juegos y cantos
ama Apolo en verdad más que nada;
penas y quejas, en cambio, son la suerte de Hades[113].

Y también Sófocles es claro que asigna a cada uno de ambos cada uno de los dos instrumentos con estas palabras:

Ni de arpa ni de lira son amigos los lamentos[114].

---

[109] Fragmento lírico *adespoton* 78 PAGE *(Poet. Mel. Gr.* 996), citado asimismo en *Mor.* 1130A. Al sueño, HESÍODO lo hace hijo de la noche y hermano de la muerte en *Teogonía* 756 s.

[110] HOM., *Il.* IX 159.

[111] PÍNDARO, Fr. 149 SNELL-MAEHLER *(Peán* XVI), citado también en *Mor.* 413C *(Def. orac.* 7) y 1102E.

[112] EURÍPID., *Suplicantes* 975-977.

[113] ESTESÍCORO, Fr. 55 PAGE *(Poet. Mel. Gr.* 232).

[114] SÓFOCLES, Fr. 849 RADT (= 765 NAUCK^2), de una obra desconocida.

Y de hecho la flauta se atrevió tarde y hace poco a emitir su son 'en ocasiones agradables' [115]; en los primeros tiempos era relegada a los duelos, y cumplía el servicio en relación con c ello, no muy honorable ni brillante; luego se mezcló todo con todo [116]. Y fue sobre todo al confundir lo divino con lo propio de las divinidades inferiores cuando se llegó al desorden.

Sin embargo el 'Conócete a tí mismo' con el 'Tú eres' parecen en cierto modo contraponerse y a su vez de alguna manera estar en concordancia [117]; pues el uno ha sido proclamado con consternación y reverencia ante el dios en cuanto que existe por siempre, el otro es recordatorio para el elemento mortal de su propia naturaleza y debilidad.»

---

[115] Ante la ilegibilidad de la lectura transmitida, *ephinerthísin*, que Sieveking deja tal cual, para la traducción hemos optado por seguir, como Flacelière, la conjetura de Stephanus *eph'himertoîsin.*

[116] La contraposición entre la música de la flauta o *aulós*, normalmente compuesto por más de un tubo y en realidad más afín a nuestro clarinete o al oboe, y la música de la lira, aparece ligada a la revolución musical que desde mediados del s. V a. C. hizo desarrollar la partitura a expensas del texto, previo el perfeccionamiento de los instrumentos. El enfrentamiento encuentra representación en el mito, ilustrado por la cerámica ática así como por una célebre escultura de Mirón (c. 480-445 a. C.), del sátiro frigio Marsias, que, habiendo recogido el instrumento desechado por Atenea porque al tocarlo afeaba su cara, reta a Apolo con su lira y, vencido, es desollado por éste según habían convenido. La explicación de Plutarco se halla en la línea de PLATÓN *(Repúbl.* 399c) y de ARISTÓTELES *(Pol.* 1341a17-b8) de rechazo al instrumento bárbaro. Cf. H. HUCHZERMEYER, *Aulos und Kithara in der griechischen Musik bis zum Ausgang der klassischen Zeit*, Emsdetten, 1931; K. SCHLESINGER, *The Greek Aulos*, Londres, 1939; J. DUCHEMIN, *La houlette et la lyre*, París, 1960.

[117] Cf. *supra*, 17 *(Mor.* 392) y notas 90 y 91.

LOS ORÁCULOS DE LA PITIA

Título

El presente diálogo es conocido por un doble título, el transmitido por los manuscritos, que podríamos traducir como «Por qué actualmente la Pitia no da sus respuestas en verso», y el título latino del Catálogo de Lamprias «Los oráculos de la Pitia», vacilación que acaso refleje la dificultad de dar nombre a un contenido que dista mucho de ser homogéneo. El problema es que, si el título griego deja fuera un buen número de cuestiones tratadas en el diálogo al margen de la indicada por éste, aun siendo sin duda la principal y la que alcanza un desarrollo más importante (los catorce últimos de sus treinta capítulos), el título latino, tomado en sentido estricto, abarca solamente tres capítulos (5-7.), tomado en sentido amplio lo es demasiado para dar cuenta del verdadero tenor de muchos de los temas tratados; incluso, uno de los principales, que es el de la inspiración poética, apenas es suficientemente sugerido.

Datación

Esta última cuestión es tratada igualmente en *Def. orac.* Pero, mientras que allí su explicación se encuentra sometida a vacilaciones y sin hallar una salida, aquí el autor parece haber encontrado la solución definitiva al problema. Su idea de que la Pitia no transmite directamente las palabras del dios, sino adulteradas por su propia circunstancia, como la luz que a través de la luna recibimos del sol *(Pyth. or.* 404B ss.), deja a salvo la credibilidad de aquél y parece satisfacer plenamente a la vez al filósofo platónico y al sacerdote délfico que es

Plutarco. Ésta constituye probablemente la razón de mayor peso para pensar siquiera sea en una relación cronológica de posterioridad con respecto a aquel tratado.

En cuanto a la posibilidad de barruntar una cronología absoluta, las cosas son más difíciles. Aun cuando la visita al santuario que suscita la conversación debió de tener lugar, si no el día anterior, en los últimos días, puesto que la comitiva se halla todavía visitando otros lugares de la zona (394E-F), la referencia a la «reciente» explosión del Vesubio (398E), esto es, la del año 79, no permite precisar mucho dado el duradero impacto del acontecimiento que cabe suponer.

Por otra parte, para rellenar una laguna del texto que sigue a una referencia al «promotor» de la restauración del santuario en época de Plutarco (409B-C), Flacelière ha conjeturado el nombre del emperador Adriano, cuya ascensión al trono en el año 117 proporcionaría por consiguiente un *terminus post quem* para la composición del diálogo, y ésta se podría situar más concretamente en torno al año 125 para dar tiempo a que las obras emprendidas por aquél alcanzaran el florecimiento pregonado por Plutarco, que a la sazón sería un octogenario [1]. El problema, ya lo hemos dicho, es que, aunque ingeniosa, la propuesta de Flacelière tiene el valor relativo de toda conjetura.

Composición

Siguiendo el conocido modelo platónico del *Fedón*, adoptado igualmente en *Gen. Socr.*, la estructura de la composición consiste en una conversación relatada en forma de *diégema*, la cual es introducida por un breve diálogo inicial en forma directa. Con lo cual éste crea un punto de referencia externa al relato vivido por el propio narrador: desempeña un poco el papel de los espectadores de un argumento teatral y con el narrador comparte el homenaje implícito al joven visitante del santuario, «amigo de contemplar y de escuchar, de conocer y de saber» (394F), el cual plantea las cuestiones clave del diálogo. El esquema composicional es, pues, más simple que el de *E ap. Delph.*, aunque su contenido sea mucho más variado.

La conversación se presenta también un poco más fluida, es decir, con ciertas interrupciones, interpelaciones y con intervenciones más

---

[1] R. Flacelière, *Compt. Rend. Acad. Inscr.* 1971, págs. 168-185.

breves que en *E ap. Delph.*, donde cada intervención, excepto en el caso de la doble participación de Amonio, constituía un verdadero y único parlamento coincidente con cada una de las respectivas propuestas. Consecuentemente, la voz del narrador (Filino) está también mucho más presente.

El escenario es móvil y cambiante, ya que la conversación tiene lugar durante el recorrido de la visita al santuario. Sólo cuando la cuestión principal es definitivamente retomada (17), la comitiva toma asiento, en el ala Sur del templo, donde se sitúa también el escenario de *E ap. Delph.* De hecho, las explicaciones de los guías y las preguntas y opiniones de la comitiva sobre diversos objetos ocupan la mayor parte de la primera mitad del diálogo, y al hilo de éstas se centra la discusión sobre el tema clave, que es el porqué el oráculo ha dejado de expresarse en verso, en cuanto motivo de descrédito para el oráculo (17). La defensa a ultranza del dios délfico en cuanto dios oracular, llevada a cabo por Teón-Plutarco, tiene como respuesta última, que aflora en momentos significativos del diálogo, entre ellos al final, la providencia del dios oracular y de la divinidad misma, cuya manifestación representa el fin al que en última instancia tiende la composición.

Como en otras obras de Plutarco (*E ap. Delph.*, sin ir más lejos), los temas de discusión, e incluso los argumentos esgrimidos sobre cada uno de ellos, tienden a una disposición gradual que permite que los motivos se vayan superando por orden de importancia. En este sentido no deja de ser significativo que el argumento esgrimido en último lugar (25) sobre el cambio de estilo oracular sea precisamente el cambio de situación política que la *pax romana* trajo consigo. En tal caso, la posposición del tratamiento de la cuestión clave del diálogo encuentra un eficaz elemento retardatario y «dramático» en las explicaciones que van surgiendo al hilo de la visita.

Escenario

No obstante, el escenario proporcionado por la "visita guiada" al santuario, el cual en esta obra, al menos en su primera mitad, más que en los otros dos diálogos délficos, se constituye en el verdadero protagonista, da ocasión para que, al hilo de la visita a los distintos monumentos, surjan diversas cuestiones eruditas, tan del gusto de Plutarco,

sobre ciencia natural así como sobre los pronósticos implícitos en los prodigios y en la propia mántica oracular. Tampoco hay que olvidar que la cuestión indicada por el título griego y tratada en la segunda parte del diálogo se dice surgir motivada por el lugar en que se encuentra la comitiva («frente al santuario de la Tierra y la fuente...», cap. 17) y que cuando anteriormente se suscitó por primera vez, fue dejada en suspenso para «dejar cumplir con su papel a los guías».

La comitiva que acompaña al visitante recorre la Vía Sacra desde el comienzo hasta el templo de Apolo en un itinerario cuyo realismo ha sido confirmado por las excavaciones, y de la mano de un hombre que consideraba Delfos el verdadero ombligo del mundo. Los temas de discusión son provocados cada uno por un monumento del recorrido.

Tampoco en este sentido los distintos monumentos constituyen un simple objeto de decoración. Cada una de las etapas del recorrido guarda también relación con el motivo principal del diálogo en la medida en que, ya desde la explicación del colorido de las estatuas de los Navarcos por el carácter único del aire délfico, anticipan distintas manifestaciones de la gloria de Delfos que, como la explicación última del cambio en la forma de expresión del oráculo del verso a la prosa, el cual parece redundar en detrimento de su credibilidad, lo son a su vez de los designios de la providencia divina, siempre perdurable a través de los cambios. La mejor prueba de ello es el florecimiento que Delfos en este momento conoce [2].

Personajes

Aparte de los dos guías del santuario, que no son nombrados ni intervienen de hecho en la conversación, los personajes del diálogo son seis, y, aunque de distinta manera, se presentan en alguna medida contrapuestos dos a dos.

Basilocles y Filino son los interlocutores del diálogo introductorio. El primero toma la palabra solamente aquí para preguntar por el desarrollo de la conversación habida durante la visita, y tampoco es conocido por otras obras de Plutarco. Filino es el narrador de la conversación e interviene en varias cuestiones importantes de la misma, en las

[2] Cf. D. BABUT, «La composition des *Dialogues pythiques...*», págs. 202-215.

cuales se muestra defensor de la idea de providencia divina. Se trata de un íntimo amigo de Plutarco, el cual lo hace intervenir en otras obras, en particular en *Quaestiones convivales*, de donde sabemos que acompañó a aquél en su segundo viaje a Roma y que era partidario de un tipo de vida sobria y tradicional, en la misma línea de las ideas que en el diálogo muestra tener en materia de religión [3].

La caracterización psicológica es más marcada en el caso de los otros cuatro personajes. De ellos el poeta Sarapión y el geómetra Boeto son hechos intervenir, el uno dando la réplica al otro, las dos veces que, antes de su definitivo tratamiento a partir de 18, se suscita la cuestión de los oráculos (5-7 y 10-11), independientemente de ulteriores intervenciones de Sarapión, de contenido metafísico o moral, en la sección siguiente. El tono de sus intervenciones es el que corresponde a las ideas filosóficas, estoicas y epicúreas, que cada uno profesa. La última palabra en cada caso la tiene, significativamente, el estoico Sarapión, hasta que, en el momento en que la cuestión principal es retomada, cierta observación de Boeto sobre la santidad tradicional del lugar en que se encuentran es ensalzada por Sarapión para llevar el agua a su terreno (17-18).

Este personaje, al que es dedicado el diálogo *E ap. Delph.* y con motivo de cuya victoria en un certamen poético pronunció su amigo Plutarco un discurso que refiere en una de sus *Quaestiones convivales*, es un defensor a ultranza de la estética y la moral antiguas, en contraposición a la degradación posterior, así como de la institución oracular y de la idea de providencia, hasta el punto de que prefiere negar las deficiencias estilísticas de ciertos oráculos antes que aceptar que no son obra del dios. Boeto, que, en el tono desabrido habitual en su escuela, sostiene una explicación de los oráculos y la mántica puramente mecanicista y basada en el azar, es también ateniense y amigo de Plutarco, quien en una de las *Quaestiones convivales* aparece hospedado en su casa y en otra hace que explique la física acústica según la teoría de Epicuro; y de ahí tal vez que Plutarco le dispense un trato más suave del que suele con los epicúreos, si bien no evita que Sarapión le diga que su postura es semejante a la de alguien que negara que Epicuro

[3] Cf. C. P. Jones, «A leading family of Roman Thespiae», *Harv. Stud. Class. Philol.* 74 (1970), 223-255.

escribió las *Kyríai dóxai*, alegando que las letras se juntaron por azar en el libro (399E).

Si sabiamente son suministradas por Plutarco las intervenciones de estos dos personajes, limitadas exclusivamente a la primera parte de la obra, no lo son menos las de los otros dos personajes emparejados, Diogeniano y Teón. El primero, hijo de un "excelente padre" del mismo nombre, de Pérgamo, huésped en otro tiempo de Plutarco y mencionado varias veces en las *Quaestiones convivales*, es el joven y vivaz visitante que ha venido a conocer el santuario y se muestra deseoso no tanto de ver como de enterarse a fondo de los detalles (394F). Con respecto al segundo, ya hemos visto que es un nombre que aparece también en *E ap. Delph.* y en otras obras de Plutarco, sin que pueda afirmarse que se trata del mismo personaje. Aquí carece de rasgos individualizadores; como personaje maduro forma un tándem con el joven al cual se impone como protagonista del diálogo, según un contraste que es común a otras obras de Plutarco y que se remonta en definitiva a Platón. Su pensamiento parece asumir el del propio autor, en un proceso de identificación que aumenta a medida que avanza la obra, como ocurre con el Lamprias de *Def. orac.* Su relación con Diogeniano es la del personaje que pregunta y el que da las respuestas definitivas, y sus intervenciones vertebran el desarrollo de la conversación en sus secciones principales. Ambos intervienen desde el comienzo de la misma, con sendas explicaciones de las cuales la de Teón corrige la otra. Diogeniano plantea las preguntas sobre las deficiencias de los oráculos y por qué dejaron de ser expresados en verso y reclama una respuesta cuando la exposición de otros motivos no cesa de diferirla. Teón cierra la conversación y extrae las conclusiones de la misma después de sostener él solo la exposición de razones de la cuestión principal a lo largo de más de la tercera y última parte del diálogo.

Esquema del contenido (y distribución por capítulos)

1. Interpelación de Basilocles a Filino sobre las conversaciones habidas durante el recorrido del santuario por parte del visitante.

2-4. Relato de Filino de las explicaciones dadas por el visitante, Diogeniano, y sobre todo por Teón sobre la causa del colorido azulado del bronce de las estatuas de los Navarcos.

5-7. A la observación, por parte de Diogeniano, sobre la mediocridad de los versos oraculares, siguen diferentes explicaciones: tratarlos como las más

excelsas composiciones, rectificando un juicio predeterminado por un hábito erróneo (Sarapión); son malos porque no son obra del dios (Boeto); no los ha compuesto el dios, sino que él proporciona solamente el impulso y cada profetisa procede según su talento natural (Teón).

8-11. La cuestión planteada por Diogeniano de por qué el oráculo ha dejado de usar el verso es diferida por Teón para dar paso a relatos por parte de los guías y de Filino sobre prodigios ocurridos a las estatuas (8) y sobre ciertas profecías de la Sibila (9), los cuales son seguidos de una explicación puramente mecanicista por parte de Boeto (10) y la réplica de Sarapión (11).

12-16. Explicaciones religiosas e históricas y consideraciones morales se suceden en relación con determinados monumentos del recorrido. A propósito de cierta palmera de bronce con ranas y culebras de agua, explicación por parte de Sarapión como representación alegórica de la génesis del sol, por parte de Filino como símbolo de la primavera (12). Explicación de la designación del Tesoro de los Corintios, y no de Cípselo, por Filino, como que al derrocamiento de la tiranía aquéllos quisieron ponerlo a nombre del pueblo (13). A propósito del antiguo emplazamiento de unos alfileres de hierro de la hetera Rodopis, Sarapión se refiere a la estatua de oro de Mnesárete-Frine (14) y Teón opina que debe ser menos motivo de escándalo que las ofrendas de despojos de guerra (15) y considera que hay que alabar cualquier ofrenda que responda a una causa honrada y justa (16).

17-30. *Replanteamiento de la cuestión y diversas explicaciones*, tanto de la situación actual (17-22.) como de la antigua situación (23-28.):

17-22. El visitante reclama el cumplimiento de la promesa acerca de la causa por la que la Pitia dejó de profetizar en verso, argumentando que es el motivo que más depone en contra de la credibilidad del oráculo (17), y Filino aduce como paralelos el caso de la filosofía o la astronomía, a las cuales no se considera perdidas por el hecho de que antiguamente se expresaran en verso (18). Teón precisa que en el caso de los oráculos los cambios no han sido tan drásticos puesto que ya en época antigua muchos eran dados en prosa (19), y añade que todavía en este tiempo algunos son dados en verso, de modo que no hay que pensar que ni entonces ni ahora fue el dios quien los compuso (20). Posponiendo una ulterior discusión de estas cuestiones expone una explicación de la inspiración mántica basada en la función que el alma desempeña como órgano de la divinidad, cuyo pensamiento no transmite puro sino mezclado con su propia circunstancia (21), y cita el caso de la actual Pitia, a la que, siendo ignorante, no puede exigírsele que se exprese en verso y artísticamente (22).

23-28. *Causas del cambio del verso oracular por la prosa*:

23-24. Sustitución del verso por la prosa como forma de expresión literaria: aquel tiempo producía temperamentos dotados de una particular tendencia a la poesía (23); posteriormente se habría producido un cambio en la forma de expresión a la par que en la vida de los hombres, todo devino más sencillo y

el uso de la prosa se sintió cada vez más ligado a la expresión de la verdad (24).

25. Inversión de la credibilidad, de modo que antiguamente se aceptaba lo sesgado y ambiguo como obra de la divinidad, mientras que ahora rechazaban la poesía oracular como entorpecedora de la verdad y como subterfugio del error del adivino.

26. Razones «diplomáticas»: la ambigüedad se justificaría además porque los oráculos antiguos eran dados no por cuestiones particulares sino a gobernantes, a los cuales no convenía irritar, y en otros casos para que no se enteraran los enemigos.

27. Otra razón del uso del verso sería su utilidad como recurso mnemotécnico ante la cantidad de indicaciones suministradas.

28. El cambio en la situación política *(pax romana)* habría traído consigo el cambio en el estilo oracular, pues a preguntas sencillas y domésticas no tendría sentido responder en verso y con un lenguaje perifrástico.

29-30. Conclusión sobre los detractores del oráculo: no hay por qué buscar justificaciones, concluye Teón, ante quienes censuran la expresión directa de la Pitia, que ha granjeado al santuario un esplendor jamás conocido (29), sino que es el suyo un sentimiento infantil, que añora los acertijos y condena al dios por ser incapaz de acceder a su pensamiento (30).

1. BASILOCLES.–Noche cerrada se os hizo [1], Filino, acompañando al visitante a través de los monumentos; yo desistí de esperaros. 394E

FILINO.–Efectivamente, caminábamos despacio, Basilocles, sembrando y cosechando seguidamente a porfía opiniones soterradas [2] y polémicas que, lo mismo que los Espartos, nos iban naciendo y creciendo a lo largo del camino [3].

---

[1] Con la expresión griega *hespéran epoiêsate batheîan* (en parte presente en *Apophth.* 179E, *Alex. fort. virt.* 338D o *Cat. Mi.* 58, 13) cf. *nýkta mésēn epóēse*, PLATÓN *Filebo* 50d y al comienzo del epigrama de Lucilio, *Ant. Pal.* XI 85 (cf. L. ROBERT, «L'epigramme grecque», *Entr. Fond. Hardt* 4 (1969), 254-258).

[2] Sobre el sentido de *hypoúlos* cf. H. BOLKESTEIN,«Some notes on Plutarch's *De Pythiae oraculis*», *Mnemosyne* 17 (1964), 367 s. S. SCHRÖDER, *Plutarchs Schrift De Pythiae oraculis* (Text, Einleitung und Kommentar), Stuttgart,1990, adopta en cambio la conjetura *enóplous* de J. J. HARTMANN, *De Plutarcho scriptore et philosopho*, Leiden, 1916, pág. 175.

[3] *Hoi Spártoi*, los «Sembrados», son los míticos guerreros nacidos de los dientes del dragón al cual dio muerte el héroe tebano Cadmo siguiendo una orden del oráculo de Delfos sobre la fundación de la que había de ser la ciudad de Tebas; el héroe lanzó una piedra en medio de aquéllos, que por su posesión se exterminaron entre sí, quedando vivos sólo cinco, que fueron los progenitores de las cinco estirpes aristocráticas de Tebas, cf. PAUSANIAS, IX 10, 1 y véase F. VIAN, *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes,* París, 1963, págs. 158-176. Al igual que en otros pasajes de Plutarco se mezclan aquí dos imágenes muy diferentes, una de vegetación y otra de batalla, enlazadas entre sí por la alusión mitológica; cf. M. R. KLAERR, «Quelques remarques sur le style métaphorique de Plutarque», *Actes* VIIIe *Congrès Budé*, París, 1969, págs. 536-542.

BA.–¿Hemos de apelar, pues, a algún otro de los que han estado presentes o quieres tú contarnos, por favor, cuáles eran esas opiniones y quiénes los que las daban?[4]

FI.–Por lo que se ve, esa es tarea mía, Basilocles. Con ninguno de los demás podrías encontrarte fácilmente en la ciudad;
F pues a la mayoría los vi subir de nuevo a la gruta Coricia[5] y a Licorea con el visitante.

BA.–En verdad que es extraordinariamente amigo de ver y amigo de oír[6] nuestro visitante.

FI.–Más bien es amigo de saber y amigo de aprender. Con todo no es eso lo más digno de admirar, sino una dulzura que
395A tiene mucho encanto y somete su espíritu combativo y cuestionador a la inteligencia, ni displicente ni obstinado ante las respuestas; como para decir al punto, a poco que se le haya tratado, «de noble padre, ⟨noble⟩ hijo»[7]. Conoces, en efecto, a Diogeniano, un hombre excelente.

---

[4] *tínes... hoi lógoi kaì tínes hoi légontes.* Los juegos verbales, etimologías, etc., constituyen un recurso importante del estilo de Plutarco; cf. J. A. FERNÁNDEZ DELGADO-F. PORDOMINGO, «Aportación al estudio estilístico de Plutarco en los *Moralia*», en C. CODOÑER-M. P. FERNÁNDEZ ÁLVAREZ-J. A. FERNÁNDEZ DELGADO (ed.), *Stephanion. Homenaje a M. C. Giner*, Salamanca, 1988, págs. 83-95.

[5] La gruta Coricia, consagrada a Pan y a las Ninfas y señalada como la más hermosa de las grutas, se halla en el lado norte del monte Parnaso, a un par de horas de camino de Delfos, cf. PAUSANIAS, X 32, 2 y 7 y véase PIESKE, *RE* XI 2, 1922, s. v. La localidad de Licorea, precedente del propio Delfos, se situaba en sus inmediaciones; cf. ESTRABÓN, IX 3, 3; PAUSANIAS, X 6, 2-3 y véase BÖLTE, *RE* XIII 2, 1927, s. v.

[6] Probable reminiscencia de PLATÓN, *Repúbl.* 475d *hoí te gàr philotheámones... hoí te philékooi.* En cuanto a la anáfora del primer miembro de los compuestos cf. *supra* n. 4.

[7] El principal (E) de los dos códices de *Pyth. or.* presenta una laguna de nueve letras, completada por Schwartz. Wilamowitz creía que a las palabras corruptas les subyace una sentencia, cf. PLATÓN, *Repúbl.* 368a. Schröder prefiere mantener la laguna. Como demuestran las palabras que siguen, Diogeniano llevaba el mismo nombre que su padre, Diogeniano de Pérgamo, el cual es citado varias veces en *Quaest. conv.* 7, 7 y 8 (*Mor.* 710B ss.); 8, 1 (717B); 8, 2 (718B); 8, 9 (731B).

BA.–Yo personalmente no lo vi, Filino, pero he conocido a muchos que aprueban sobremanera la conversación y el carácter de este hombre, y cosas parecidas a éstas dicen del joven. Pero ¿cuál fue, querido amigo, el origen y pretexto de las conversaciones?

2. Llevaban a cabo los guías [8] su programa sin preocuparse para nada de nosotros, que habíamos pedido que resumieran las explicaciones y la mayor parte de los epígrafes. La forma y la calidad artística de las estatuas atraían escasamente al visitante, como contemplador que al parecer ha sido de muchas y hermosas obras; en cambio se admiraba del brillante colorido B
del bronce, en cuanto que no parecía pátina ni cardenillo sino un baño de esmalte azul reluciente, de modo que incluso hizo alguna broma con respecto a los Navarcos (pues por ellos se había dado comienzo a la visita), como que se erguían realmente como el mar y su fondo en su complexión [9]. «¿Es que existía», dijo, «alguna aleación y tratamiento del bronce por parte de los antiguos artesanos como el llamado aceramiento de las espadas [10], tras cuya desaparición [11] tuvo el bronce una tregua

[8] Son los cicerones (véase *infra* 395A) encargados de mostrar y explicar las maravillas de Delfos a los visitantes.

[9] Se trata probablemente de las treinta y siete estatuas de Lisandro y sus oficiales dedicadas por éste en conmemoración de la batalla de Egospótamos (405 a. C.), que puso fin a la larga guerra entre Esparta y Atenas. Se hallaban en el recinto sagrado cerca de la entrada y de ellas veintiocho representaban a los jefes espartanos y aliados y seis a las divinidades protectoras –Dioscuros, Zeus, Apolo, Artemis y Posidón– coronando a Lisandro asistido por su adivino y su piloto; cf. *Vida de Lisandro* 18 (443a) y PAUSANIAS, X 9, 7-10.

[10] La operación aludida por Plutarco comprende probablemente el temple del hierro propiamente dicho y el «recocido», que disminuye su fragilidad concediéndole al mismo tiempo un brillo azulado. Este pasaje y la discusión siguiente suelen ser citados por los historiadores del arte antiguo cuando tratan de la pátina y la policromía de las estatuas de bronce; cf. J. CHARBONNEAUX, *Les bronzes grecs*, París, 1958, págs. 21 y 23.

[11] Para la traducción adoptamos, como Flacelière y Schröder, la lectura *eklipoúses* propuesta por Abresch a partir de *ekleipoúses* de los mss. así como

en las acciones bélicas? Pues el bronce corintio no por su técnica, ⟨dicen⟩, sino por accidente adquirió la belleza de su complexión [12], al invadir el fuego una casa que tenía almacenado algún
C oro y plata, pero más que nada cobre; mezcláronse y fundiéronse éstos y la mayor parte dio a la mezcla el nombre del cobre» [13].

Tomando Teón la palabra dijo: «Nosotros hemos oído otro relato más malicioso, según el cual un broncista de Corinto se encontró con un cofre que contenía mucho oro y, temiendo ser descubierto, lo iba cortando en trozos pequeños y, mezclándolo tranquilamente con el bronce, que adquiría una composición admirable, lo vendía muy caro debido a su color y a su apetecible belleza. Sin embargo tanto esto como aquello es ficción; parece ser que había alguna mezcla y fundición, como de alguna manera también actualmente mezclando oro con plata producen una peculiar y extraordinaria y, a mi modo de ver, enfer-
D miza palidez y decoloración desprovista de encanto [14].»

3. «¿Cuál crees, pues», dijo Diogeniano, «que ha sido la causa del colorido del bronce en este caso?». Y Teón dijo: «Toda vez que de aquellos que se llaman y son los primeros principios y los más naturales, fuego, tierra, aire y agua, ningún otro se aproxima ni tiene contacto con el bronce salvo únicamente el aire, es evidente que es afectado por éste y gracias a éste adquiere la diferenciación que posee, al estar éste constantemente en unión suya y a su lado; ¿o bien,

por Babbitt, Cilento y Valgiglio, en lugar del *eklampoúses* de Kurtz seguido por Sieveking. Cf. Schröder, *comm. ad loc.*

[12] El bronce de Corinto, cuyo temple se obtenía por inmersión en la fuente Pirene, era famoso en la Antigüedad; cf. Pausanias, II 3, 3; Plinio, *Nat. Hist.* XXXIV 3, 8.

[13] La aparente incoherencia en la denominación se explica porque el término griego *chalkós* designa a la vez el cobre y el bronce.

[14] La aleación de plata y oro se llamaba *élektron*, el cual era muy apreciado entre los antiguos; cf., p. e., Estrabón, III 2, 8.

esto ⟨lo cantaban⟩ antes de nacer Teognis[15]

como dijo el comediógrafo, y tú deseas saber con qué naturaleza y por medio de qué facultad tiñe el aire al bronce en esos ligeros contactos?»

Como Diogeniano asintiera, dijo él: «Pues también yo lo E
deseo, muchacho; investiguemos, pues, en común y previamente, si quieres, la causa por la cual el aceite es el líquido que más llena de verdín, pues no es él mismo, supongo, el que pega el verdín al bronce, en cuanto que llega a él puro y sin mancha». «En absoluto», dijo el joven, «sino que también a mí me parece que es otra la causa de ello; como es fino, puro y transparente, al adherírsele el verdín es totalmente visible, mientras que en los otros líquidos no se ve». Y Teón dijo: «Muy bien, muchacho, y ⟨naturalmente⟩; considera si quieres también la causa
aducida por Aristóteles». «Sí que quiero», dijo. «Pues bien, él F
afirma que ⟨la ligereza⟩ de los otros líquidos dispersa y disemina imperceptiblemente el verdín, por ser ⟨sus partículas⟩ inconsistentes y ralas; mientras que por la densidad del aceite se mantiene y permanece reunido[16]. Si, por lo tanto, también nosotros somos capaces de sentar una hipótesis así, no carecemos en absoluto de un ensalmo y remedio ante esta dificultad.»

---

[15] Fragmento cómico *adespoton* 461 Kock (*Com. Att. Fragm.* III 3, 495). Teognis es el poeta gnómico-elegíaco de finales del s. VI a. C., y el verso, citado también en *Cum princ. philos.* 2 *(Mor.* 777B), parece haber constituido una frase proverbial para referirse a cosas archisabidas; cf. Gelio, I 3, 19 (Lucil., Fr. 952 Marx) y véase A. Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig, 1890, pág. 347. Sobre la laguna presente en el texto cf. Bolkestein, *Mnemosyne* 17 (1964), 368; Schröder, *comm. ad loc.*

[16] En la obra conservada de Aristóteles no se encuentran huellas de la teoría que Plutarco le atribuye. Al parecer, la verdadera causa de que el aceite favorezca la pátina del bronce es que, como cuerpo graso que es, expuesto al aire sus ácidos grasos oxidan el cobre. Sobre los problemas del texto cf. H. Gärtner, «Öl und Patina», *Hermes* 111 (1983), 97-106; Schröder, *Plutarchs Schrift Pyth. or.*, pág. 126 ss.

396A 4. Como quiera que nosotros se lo urgíamos y concedíamos, dijo que el aire de Delfos, aun siendo denso y constante y dotado de tensión debido a la reverberación y repulsión procedente de las montañas[17], era además fino y punzante, como en cierto modo atestigua también lo relativo a la digestión de los alimentos; penetrando, pues, y cortando el bronce en virtud de su sutileza, araña de él verdín terroso en cantidad, mas a su vez lo retiene y oprime al no permitir su densidad ⟨la dispersión⟩, y el que queda debajo de él, por su cantidad, se colorea y adquiere resplandor y brillo en su superficie.

Aunque nosotros lo aprobamos, el visitante aseguró que una de las dos hipótesis era suficiente para la explicación. «La sutileza», dijo, «parecerá contraponerse incluso a la referida densidad del aire, y no es necesario asumirla; pues el propio bronce al envejecer respira y suelta por sí mismo el verdín, al cual la densidad, reuniéndolo y solidificándolo, lo hace visible por su cantidad.»

B

Y tomando la palabra Teón dijo: «¿Qué es pues, querido huésped, lo que impide que la misma cosa sea a la vez sutil y densa, como, por ejemplo, las telas de seda y de lino, a propósito de las cuales también Homero dijo:

de vestidos de lino ⟨de apretada trama⟩ húmedo aceite se de-
[rrama[18],

mostrando con ello la escasa entidad y la sutileza del tejido al no quedar adherido el aceite sino correr y deslizarse porque no lo deja pasar la densidad? Y además, no sólo para la raspadura del verdín ⟨se⟩ utilizaría el argumento de la sutileza del aire, si-

C

[17] Se refiere a la cara meridional del monte Parnaso, que rodea el lugar de Delfos.

[18] HOM., *Od.* VII 107. Cf. *Vida de Alejandro* 36 (*Mor.* 686c); ATENEO, 582D.

no que también al propio color lo hace, al parecer, más agradable y luminoso al mezclar luz y brillo con el azul.»[19]

5. A continuación hubo un silencio y los guías aprestaban de nuevo sus relatos. Mas, habiendo sido citado cierto oráculo en verso, creo que referente al reinado de Egón el argivo[20], Diogeniano dijo haberse admirado muchas veces de la mediocridad y la simpleza de los versos en que se expresan los oráculos. «Ciertamente el dios es caudillo de las Musas[21] y es razonable que participe de la llamada ciencia de la palabra no D
menos que de la sonoridad relativa a melodías y cantos y que su voz sobrepase con mucho en eufonía a la de Hesíodo y Homero; pero vemos que la mayoría de los oráculos están llenos de defectos y de mediocridad tanto en su métrica como en su expresión»[22]. Entonces el poeta Sarapión, que habiendo llegado de Atenas se hallaba presente, dijo: «luego, si confiamos en que esos versos son del dios, ¿nos atreveremos a decir por el contrario que son inferiores en belleza a los de Homero y Hesíodo? ¿No habremos de tratarlos como si fueran las más excelsas y bellas composiciones, rectificando nuestro propio juicio, que se halla predeterminado por un hábito erróneo?»

---

[19] Para un análisis de esta breve digresión sobre la pátina del bronce, llena de reminiscencias del *Timeo* platónico y no tan extraña al tema central del tratado como parece, cf. bibliografía cit. n. 16 y J. POUILLOUX. «L'air de Delphes et la patine du bronze», *Rev. Étud. Anc.* 67 (1965), 54-66; J. JOUANNA, «Plutarque et la patine des statues à Delphes (Sur les oracles de la Pythie, 395B-396C)», *Rev. Philol.* 49 (1975), 67-71.

[20] En este momento de la visita el grupo se halla ante el hemiciclo que alojaba las estatuas de los reyes míticos de Argos, cf. PAUSANIAS, X 10, 4-5. La historia del oráculo aludido (n.° 483 PARKE-WORMELL) es expuesta en *Mor.* 340C : habiéndose extinguido la dinastía heraclida en Argos, preguntan por la sucesión al oráculo, el cual responde que un águila se lo indicaría; a los pocos días un águila se posa sobre la casa de Egón y éste es elegido rey.

[21] Sobre este atributo de Apolo cf. *E ap. Delph.* 21 *(Mor.* 394A).

[22] Efectivamente, muchos oráculos presentan incorrecciones en su versificación (solecismos métricos y prosódicos) y formas impropias del epos (cf. LU-

E Entonces, tomando la palabra Boeto el geómetra (sabes que este hombre se está pasando ya a las filas de Epicuro)[23], dijo: «¿Has oído la historia del pintor Pausón?». «No, yo no», dijo Sarapión. «Sin embargo merece la pena. Habiendo recibido al parecer como encargo pintar un caballo revolcándose en el suelo, lo pintó al galope; como el individuo se enfadó, Pausón se echó a reir, dio la vuelta al cuadro y, una vez con lo de abajo para arriba, el caballo se veía por el contrario no al galope sino revolcándose en el suelo[24]. Eso dice Bión que les sucede a algunos argumentos cuando se les da la vuelta[25]. Por ello también de los oráculos algunos dirán no que están bien hechos porque son obra del dios, sino que no son obra del dios porque
F están mal hechos. Pues lo primero es incierto; en cambio, el que los versos de los oráculos ⟨no⟩ están ⟨bien⟩ construidos, también para tí como juez, supongo, amigo Sarapión, es claro»,

CIANO, *Júp. Trag.* 6), lo cual ha sido puesto en relación con el carácter posiblemente oral de los mismos; cf. L. E. ROSSI, «Gli oracoli comme documento d'improvisazzione», en C. BRILLANTE, M. CANTILENA, C. O. PAVESE (ed.), *I poemi epici rapsodici non-omerici e la tradizione orale,* Padua, 1981, págs. 203-230; J. A. FERNÁNDEZ DELGADO, *Los oráculos y Hesíodo (Poesía oral mántica y gnómica griegas),* Universidad de Extremadura, 1986, pág. 34.

[23] Boeto, llamado «el epicúreo» en *Mor.* 673C, es amigo de Plutarco, quien sin embargo fue hostil a la filosofía epicúrea y contra ella dirigió los escritos *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum, Adversus Colotem* y *De latenter vivendo.*

[24] La misma historia es referida por ELIANO, *Var. Hist.* XIV 15, 2 y LUCIANO, *Elog. Demóst.* 24. El pintor Pausón, representante, con Zeuxis, Parrasio y Timante, del llamado «estilo rico», es ridiculizado varias veces por ARISTÓFANES, *Acarn.* 854; *Tesmofor.* 949; *Pluto* 602, y mencionado por ARISTÓTELES, *Poét.* 2 (1448a6), *Polít.* VIII 5 (1340a36).

[25] Bión de Borístenes, esclavo liberto de un rétor, fue un filósofo diatríbico del tránsito del s. IV al III a. C., discípulo de Teofrasto y de la Academia e influido sobre todo por los cínicos; su doctrina ecléctica y su humor cáustico ejercieron amplia influencia en la filosofía popular de la época helenística y en el propio Plutarco, cf., p. e., *Aud. poet.* 4 *(Mor.* 22A). El citado constituye el Fr. 10 KINDSTRAND.

dijo, «Pues escribes poemas de temática filosófica y seria, pero en expresividad, belleza y elaboración estilística más parecidos a los de Homero y Hesíodo que a los proferidos por la Pitia.»

6. Entonces Sarapión dijo: «Tenemos enfermos, Boeto, los oídos y los ojos, acostumbrados como estamos por molicie y blandura a considerar y declarar hermosas las cosas más 397A agradables. Pronto reprocharemos a la Pitia que no se exprese con una voz más dulce que la de Glauce la citarodista[26] ni descienda a la ⟨sede oracular⟩ ungida con perfumes y vestida con ropas de púrpura ni ofrende con canela, láudano o incienso sino con laurel y harina de cebada[27]. ¿No ves», dijo, «qué gracia contienen las odas sáficas, que encantan y hechizan a quienes las escuchan? Pero 'la Sibila con su boca enloquecida', como dice Heráclito, 'lleva mil años profiriendo cosas sin gracia, sin aderezos y sin ungüentos con su voz gracias al dios'[28]. Y Píndaro

---

[26] Se refiere a Glauce de Quíos, música y poetisa de lascivos cantos conviviales, de la época de Ptolomeo Filadelfo (285-246 a. C.), mencionada también por TEÓCRITO, IV 31 así como por ELIANO, *Nat. Anim.* I 6; *Var. Hist.* IX 39, y de nuevo por PLUTARCO, *Soll. anim.* 18 (*Mor.* 972F), a propósito de sus aficiones bestialistas.

[27] La Pitia, antes de bajar a tomar asiento en el trípode (véase *infra,* n. 119), realizaba fumigaciones en el templo con laurel (la planta dedicada a Apolo) y harina de cebada; cf. *E ap. Delph.* 2 (*Mor.* 385C) y véase AMANDRY, *La mantique apollinienne à Delphes...*, págs. 127 ss.; FLACELIÈRE, *Devins et oracles grecs...*, pág. 62.

[28] HERÁCLITO, Fr. 22 B 92 DIELS-KRANZ (= 75 (a) MARCOVICH = 23 GARCÍA CALVO). Heráclito pensaba seguramente en la Sibila de Eritrea. Un problema común a esta y otras citas de Plutarco es saber dónde termina; FLACELIÈRE, *Plutarque. Oeuvres Morales* VI..., pág. 54, n. 1, cree que la presente llega hasta *phtheggoménē* y el resto es de Plutarco; SCHRÖDER, *comm. ad loc.*, la extiende hasta *têi phonêi*. La antigüedad de la Sibila es consagrada por el proverbio *Sibýllēs archaióteros* (*Corp. Paroem. Gr.*, ed. LEUTSCH-SCHNEIDEWIN, II 207, 61); en CLEM. ALEJ., *Strom.* I 21, 108, 1, se dice que la Sibila de Delfos es más antigua que Orfeo.

afirma que 'Cadmo escuchó del dios [no] verdadera poesía'[29], no suave ni delicada ni de sinuosas melodías. Lo impasible y B puro, en efecto, no admite Placer, sino que éste fue arrojado aquí junto con el Daño y la mayor parte de él al parecer se ha derramado al mismo tiempo en los oídos de los hombres.»[30]

7. Una vez que Sarapión hubo dicho esto, Teón sonrió y dijo: «Sarapión ha dado la respuesta usual a su carácter, aprovechando una explicación sobre Daño y Placer que se le ocurrió de pasada; mas nosotros, Boeto, aunque estos versos sean ⟨no⟩ inferiores a los de Homero, no creamos que los ha compuesto el dios, sino que él proporciona el principio del impulso y cada una de las profetisas procede según su talento natural[31]. C Pues también si hubiera que escribir, no pronunciar los oráculos, no creo que consideráramos el escrito obra del dios y le reprocháramos que es inferior en caligrafía a los escritos reales[32]. No es, en efecto, de un dios la voz[33] ni el sonido ni la dicción

---

[29] PÍNDARO, Fr. 32 SNELL-MAEHLER. No es probable que la expresión proceda literalmente de Píndaro, cf. *An. procr.* 32 *(Mor.* 1030A) y ELIO ARIST., III 620, a la vista de cuyos paralelos todos los editores recientes excepto Sieveking introducen una pequeña variación en el texto. Para el oráculo a Cadmo aludido cf. n.º 142 PARKE-WORMELL.

[30] El lenguaje de Plutarco encuentra correspondencias incluso verbales en *Ilíada* XIX 130, donde Zeus hace precipitar del cielo a la tierra a *Ate,* la culpa que ciega y pierde al hombre. Cf. *Mor.* 38A-B.

[31] Sólo en la medida en que se trata de un contexto oracular podemos traducir *prophētís* por «profetisa» sin riesgo de confundirlo con su acepción moderna. Como su contrapartida masculina significa propiamente «intérprete» (del dios) y designa a la Pitia ya en EURÍPIDES, *Ión*, 42, 321; PLATÓN, *Fedro* 244a.

[32] Los papiros ptolemaicos que contienen edictos y decretos reales suelen destacar por su cuidada y elegante caligrafía; cf. W. SCHUBART, *Palaeographie, I. Griechische Palaeographie*, Múnich, 1925, págs. 13 ss.

[33] *gêrys* constituye uno de los muchos poetismos de la lengua de Plutarco; cf. W. WEISSENBERGER, *Die Sprache Plutarchs von Chaeronea und die pseudoplutarchischen Schriften*, Diss. Würzburg (Straubing), 1895, págs. 13 ss. Cf. *infra Mor.* 404B, 405D-E, 414E.

ni la métrica, sino de la mujer; él inspira solamente las visiones e infunde luz en el alma respecto del futuro; pues eso es más o menos la inspiración[34]. Pero, en términos generales, de vosotros, los 'profetas' de Epicuro[35] (pues es evidente que tú te incluyes), no es posible zafarse, sino que acusáis a aquellas profetisas de antaño de que usaban composiciones mediocres y a D
las de ahora de que pronuncian los oráculos en prosa y utilizando las palabras que casualmente encuentran, a fin de no tener que rendiros cuentas por versos acéfalos, lágaros y miuros.»[36]

Y Diogeniano dijo: «No bromees, en nombre de los dioses, y resuélvenos esa dificultad que es común a todos. Pues no hay ninguno de nosotros que no busque una causa y una razón de cómo el oráculo ha dejado de usar hexámetros y versos elegíacos.»[37]

---

[34] Sobre el *enthousiasmós* como base de la adivinación véase también *infra Mor.* 404F, 406B y cf. AMANDRY, *La mantique apollinienne...*, págs. 41 ss.; FLACELIÈRE, *Devins et oracles grecs...*, págs. 52 ss., 68 s.

[35] EPICURO, Fr. 395 USENER.

[36] Sobre los tipos defectuosos de hexámetro *aképhalos, lagarós* y *meíouros*, en los cuales una sílaba breve ocupa el lugar de una larga respectivamente al comienzo, en medio y al final del verso, cf. ATENEO, XIV 632D y ss.; y entre los tratados modernos de métrica cf. B. SNELL, *Griechische Metrik* (1.ª ed. 1955, 4.ª ed. 1984) = *Metrica greca*, Florencia, 1977, pág. 13; WEST, *Greek Metrik*, Oxford, 1982, págs. 173 s.

[37] No sólo en hexámetros eran dadas las respuestas de la Pitia, sino que también en dísticos elegíacos e incluso en trímetros yámbicos se nos conservan algunas muestras, sin contar las que tenían lugar en prosa. Sobre estas últimas véase también *infra* 402F, 403E-F. En cuanto a los oráculos yámbicos, si bien los conservados, al igual que los elegíacos, plantean problemas por diversas razones (cf. H. POMTOW, *Quaestionum de oraculis caput selectum. De oraculis quae exstant graecis trimetro iambico compositis*, Berlín, 1881; PARKE-WORMELL, *The Delphic Oracle* II, pág. XXII; SCHRÖDER, *Plutarchs Schrift Pyth. or.*, pág. 158), en principio el uso de este metro no sería de extrañar en ciertas declaraciones particularmente sarcásticas o despreciativas; cf. FERNÁNDEZ DELGADO, *Los oráculos y Hesíodo...*, págs. 32 s. No obstante, en la presente ocasión hay que tener en cuenta que *elegeíois* es conjetura de Wilamowitz destinada a mejorar el *elégois* de Madvig (seguido por Valgiglio) en lugar de un contra-

Entonces Teón interrumpiéndole dijo: «En realidad también ahora, muchacho, me parece que estamos usurpando a los guías su propia función de un modo abusivo. Permite, pues, que se
E lleve a cabo primero su tarea y luego podrás plantear tranquilamente cuestiones sobre lo que quieras.»

8. Habíamos avanzado y estábamos ya junto a la estatua de Hierón el tirano[38]; y aunque el visitante se sabía todas las demás historias, se prestaba no obstante a escuchar por educación; pero al oír que una columna de bronce de Hierón que estaba de pie se cayó por sí sola el día en que coincidió que Hierón moría en Siracusa, se admiró. Entonces yo recordé también otros sucesos semejantes, por ejemplo el de Hermón el espartano[39], có-

---

dictorio *lógois* de los mss. secluido por Wyttenbach (y Schröder) y sustituido por *(állois) métrois* por Reiske y Babbitt.

[38] Se trata del célebre gobernante de Gela y después de Siracusa, cuyo poder se extendió del 478 al 466 a. C., incrementando el esplendor de la corte con el mecenazgo de poetas como Simónides, Baquílides, Píndaro, Esquilo y Epicarmo, algunos de ellos cantores de sus victorias en la carrera de caballos y de carros en los Juegos Olímpicos y Píticos.

[39] De los editores más recientes de Plutarco, Babbitt, Flacelière, Valgiglio y Schröder recuperan la lectura *Hiéronos* de los mss., que Sieveking ha sustituido por la conjetura de Muhl *Hérmonos*, nombre del piloto de la nave capitana del general espartano Lisandro en la batalla de Egospótamos (405 a. C.) y representado en una de las estatuas del citado grupo de los Navarcos en el recinto délfico, cf. PAUSANIAS, X 9, 7. El principal inconveniente de este nombre es, por un lado, el hecho de que las fuentes (cf. además JENOF., *Helén.* I 6, 32; DEMÓST., XXIII 212) no señalan a Hermón como espartano, por otro lado la extraordinariamente larga carrera militar que supone su intervención en la mencionada batalla y en la de Leuctra (371 a. C.) (cf. SCHRÖDER, *comm. ad loc.).* Por el contrario, con el nombre de Hierón, que bien podría haber surgido por error del copista a partir de su triple mención anterior, no se conoce más que un jefe de tropas mercenarias del ejército espartano en Leuctra (cf. JENOF., *Helén.* VI 4, 9) y ninguna estatua délfica a él dedicada, lo cual haría difícil de entender también la conexión que a nuestro modo de ver existe en el texto entre su caso y la acción siguiente *(hoi d'astéres...naumachías)*; cf. *Vida de Lisandro* 12, 1 y 18, 1: «Lisandro hizo erigir en Delfos... las estrellas de oro de los Dioscuros, que desaparecieron antes de la batalla de Leuctra».

mo antes de que le sobreviniese la muerte en Leuctra se le saltaron los ojos a su estatua, y desaparecieron las estrellas que Lisandro dedicó con motivo de la batalla naval de Egospótamos y de la estatua de piedra del propio Lisandro brotó una salvaje espesura y hierba en tal cantidad que ocultó su rostro[40]; cuando las desgracias de los atenienses en Sicilia[41], se derramaban los dátiles de oro de la palmera y unos cuervos destrozaban a picotazos el escudo del Paladion[42], y la corona de los cnidios, que Filomelo, el tirano de la Fócide, había regalado a la bailarina Farsalia[43]; una vez que ésta se mudó de la Hélade a F

[40] En el interior del tesoro de los Acantios y de Brásidas (véase *infra* c. 14 [*Mor.* 400F]) se encontraba la estatua en mármol del general espartano Lisandro (nacido hacia el 455 a. C.), el cual tras su exaltación como héroe de la guerra del Peloponeso se vio relegado bajo el reinado de Agesilao II y murió en Haliarto (Beocia) en el 395 a. C.; véase *infra* c. 27 y *Vida de Lisandro* 1, 1 y 18, 5-6.

[41] Se refiere al fracaso, de ruinosas consecuencias, de la flota ateniense en su expedición contra las colonias espartanas de Sicilia durante la guerra del Peloponeso (431-404).

[42] Se trata de la estatua en oro de Palas Atenea armada con escudo y lanza y apoyada sobre una palmera de bronce, la cual fue ofrecida por los atenienses en Delfos con motivo de la victoria de Cimón sobre los persas en el Eurimedonte (468 a. C.), en pleno apogeo político y cultural de Atenas; cf. *Vida de Nicias* 13, 5; *Quaest. conv.* 8, 4 (*Mor.* 724B); PAUSANIAS, X 15, 5;

[43] ATENEO, XIII (605C-D), apoyándose en el testimonio del historiador TEOPOMPO (Fr. 248 JACOBY, *Fr. Gr. Hist.* 115), el cual cuenta la historia de un modo diferente, cree que la ofrenda no procedía de Cnido sino de Lámpsaco. Al parecer Filomelo, al mando de los focidios, saqueó el santuario délfico en la lucha por el liderazgo de la Anfictionía, en los años 356-346 a. C., y con el dinero del templo consiguió reunir diez mil mercenarios, pero acabó siendo derrotado y se suicidó; no obstante, los detalles de la historia son discutidos, véase DIODORO SÍC., XVI 30, 1; 56, 5 ss., y cf. M. SORDI, «La terza Guerra Sacra», *Riv. Filol. Istruz. Class.* 36 (1958), 134-166; PARKE-WORMELL, *The Delphic Oracle* I, págs. 225 s.; SCHRÖDER, *comm. ad loc.* Para esta lista de prodigios Plutarco parece haberse inspirado en el historiador Calístenes de Olinto (c. 370 a. C.) a juzgar por el testimonio de Cicerón, quien, en un pasaje del *De divinatione* I 34 ,74 donde refiere estos mismos y otros prodigios, introduce la aclaración *ut ait Callisthenes;* cf. HALLIDAY, *The Greek Questions of Plutarch*, pág. 57.

Italia le causó la muerte en Metaponto[44] mientras danzaba jun-
398A to al templo de Apolo; pues los jovenzuelos se lanzaron a por la corona y peleando entre ellos por el objeto de oro destrozaron a la mujer. Ciertamente Aristóteles decía que solamente Homero componía palabras que se movían por su vigor estilístico[45], pero yo diría que también de entre las ofrendas sobre todo las que tenemos aquí se mueven al mismo tiempo y contribuyen a indicar la providencia del dios, y ninguna porción de ellas está vacía ni insensible, sino que todo está lleno de la divinidad»[46].

Y Boeto dijo: «¡sí, no basta, en efecto, con encerrar al dios en un cuerpo mortal una vez al mes[47], sino que hemos de mez-
B clarlo con cada piedra y cada bronce, como si no tuviéramos a la suerte y el azar por artífice capaz de tales coincidencias!». «Luego», dije yo «¿te parece que cada una de esas tales es cosa de la suerte y el azar, y es verosímil que los átomos se deslizaran, dispersaran e inclinaran fuera ni antes ni después sino en el preciso momento en que cada uno de los dedicantes iba a tener

---

[44] Metaponto es una ciudad de la Magna Grecia situada en una fértil comarca junto al golfo de Tarento y en la cual murió también Pitágoras.

[45] ARISTÓTELES, *Retórica* III 11 (1411b 31); cf. Fr. 130 ROSE.

[46] Eco de la sentencia *pánta plére theôn*, que ARISTÓTELES, *Sobre el alma* I 5 (411a 7), atribuye a Tales de Mileto. La idea (estoica) de que la divinidad está presente de algún modo en las estatuas es mostrada más escépticamente por PLUTARCO, *Superst.* 5 *(Mor.* 167D).

[47] Durante mucho tiempo las consultas de la Pitia tuvieron lugar normalmente el día siete de cada mes, excepto, quizá, en los tres meses de invierno, en que se suponía que Apolo estaba ausente de Delfos, entre los Hiperbóreos, y su lugar lo ocupaba Dioniso; cf. *E ap. Delph.* 9 *(Mor.* 389C) y n. 51. En época más antigua, no obstante, la Pitia respondía a las consultas solamente una vez al año, el día del nacimiento de Apolo, y, por el contrario, en su período de mayor esplendor se supone que respondía diariamente; cf. *Aet. Gr.* 9 *(Mor.* 292F) y véase PARKE,«The days for consulting the Delphic oracle», *Class. Quart.* 37 (1943), 19-22; AMANDRY, *La mantique apollinienne...*, pág. 81; R. CRAHAY, *La littérature oraculaire chez Herodote*, París, 1956, págs. 194 s.; HALLIDAY, *The Greek Questions of Plutarch*, págs. 60 s.

peor o mejor fortuna? También Epicuro viene ahora en tu ayuda, al parecer, por lo que dijo o escribió hace trescientos años[48], pero, a menos que el dios fuera y se encerrara él mismo en todas las cosas y con todas se mezclara ¿te parece que no proporcionaría un principio de movimiento y una causa de accidente a ninguno de los seres?» c

9. Eso le respondí yo a Boeto, y cosas parecidas ⟨se dijeron⟩[49] sobre los oráculos de la Sibila[50]. Cuando nos detuvimos al llegar junto a la roca que está junto a la sede del Consejo[51], en la cual dicen que se sentaba la primera Sibila, que había llegado aquí del Helicón y había sido criada por las Musas (aun-

[48] Hay un juego de palabras sobre el nombre del propio Epicuro (342-270 a. C.), literalmente «auxiliar». Cf. EPICURO, Fr. 383 USENER, y véase la discusión del pasaje en SCHRÖDER, *comm. ad loc.*

[49] Sieveking, siguiendo a Wilamowitz, supone la existencia de una laguna en los mss. (Babbitt, Flacelière, Cilento y Valgiglio no); y Schröder, siguiendo a Pohlenz, propone rellenarla con el nombre de Sarapión.

[50] A través de un lento proceso de selección, en la Antigüedad tardía se constituyó el *corpus* judeo-cristiano en catorce libros de los *Oraculi Sibillini* u oráculos formalmente de influencia también homérica y hesiódica pero atribuidos a las Sibilas, personajes, a diferencia de las Pitias délficas, de dudosa historicidad y nombre de etimología incierta, cuyos vaticinios eran casi siempre funestos. PLATÓN *(Fedro* 244b) y ARISTÓFANES *(Caballeros, Paz)* mencionan una sola Sibila, troyana, hostil a la mántica délfica, pero a partir de la época helenística los mitógrafos las fueron multiplicando y algunas fuentes tardías llegan a enumerar más de treinta. Plutarco alude aquí (cf. también c. 23 [406A] y ya el fragmento de Heráclito citado en el c. 6 [397A]) a la Sibila délfica, la cual representa una conciliación entre la mántica de Delfos y la tradición sibilina anterior. Cf. A. RZACH, *RE* II A 2, cols. 2089-90, s. v. «Sibyllen»; M. DELCOURT, *L'oracle de Delphes*, París, 1955, págs. 220 ss.; PARKE, *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, Londres-Nueva York, 1988; J. J. CAEROLS PÉREZ, «Sibilas y oráculos sibilinos en Plutarco», en M. GARCÍA VALDÉS (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas* (Actas III Simp. Esp. Plut.), Madrid, 1994, págs. 179-188.

[51] El *bouleutérion*, próximo al cual se halla la «roca de la Sibila», es el local donde se reunían los *bouleutaí* o consejeros municipales de la ciudad de Delfos; cf. PAUSANIAS, X 12, 1 ss.

que algunos afirman que vino de Malia y era hija de Lamia, la hija de Posidón)[52], Sarapión recordó los versos en que se cantó a sí misma diciendo que ni aun muerta cesaría en su actividad mántica[53], sino que daría vueltas en la luna convertida en su
D [llamada] cara visible[54], y su espíritu mezclado con el aire sería llevado de acá para allá entre voces y presagios[55]; y de su cuerpo una vez transformado en el interior de la tierra nacería hierba y bosque que pacerían criaturas sacrificiales dotadas de toda clase de colores, formas y cualidades en sus entrañas, de las

---

[52] Según PAUSANIAS, X 12, 1 y 5 (cf. además el escolio a PLATÓN, *Fedro* 244b) esta primera Sibila délfica, anterior a las Pitias, se llamaba Herófila y era hija de Zeus y de Lamia, hija de Posidón (Lamia es el nombre de una ciudad de Tesalia, predecesora de la región de Malia). Probablemente la Herófila Sibila de Eritrea mencionada más adelante, 401B, es otra diferente. Cf. *supra,* n. 50 y CLEM. ALEJ., *Strom.* I 108, el cual menciona el testimonio de HERACLIDES PÓNTICO (390-310 a. C.), Fr. 130 WEHRLI; véase SCHRÖDER, *comm. ad loc.*, que entre otras cosas resta fundamento a la tesis de una Sibila predecesora de la Pitia délfica.

[53] A juzgar por CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* I 70, el pasaje sería una paráfrasis llevada a cabo por Plutarco a partir de versos del propio Sarapión; y ¿por qué no a partir de la tradición sibilina misma?: la frase *phḗmais aeì phorḗsetai kaì klēdósin* constituye un trímetro yámbico, y oráculos en este metro no faltan entre los propios oráculos de atribución délfica, aun cuando han sido discutidos; cf. FERNÁNDEZ DELGADO, *Los oráculos y Hesíodo...*, págs. 32 s., y, sobre todo, SCHRÖDER, *comm. ad loc.*, el cual apunta a una reelaboración de cierto oráculo sibilino de carácter etiológico conservado en FLEGÓN DE TRALLES, Fr. 37 JACOBY (*Fr. Gr. Hist.* 257).

[54] Cf. *Fac. lun.* y *Ser. num. vind.* 29 *(Mor.* 566D). De los editores del tratado, Sieveking es el único que, siguiendo a Hartmann, secluye *kaloúmenon.* Schröder, siguiendo a Kronenberg y el testimonio de *Fac. lun.* 3 *(Mor.* 920F), prefiere secluir *phainómenon.*

[55] El término griego *klēdôn,* que traducimos por «presagio», designa una palabra pronunciada al azar o bien una voz de origen desconocido; la cledonomancia, o mántica en ello basada, tenía en Grecia orígenes muy remotos y fue puesta bajo el patronazgo de Hermes, el dios de la palabra; cf. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination* I, París, 1879, págs. 154-160; J. J. PERADOTTO, «Cledonomancy in the Oresteia», *Amer. Journ. Philol.* 90 (1969), 1-21; SCHRÖDER, *comm. ad loc.*

cuales saldrían los pronósticos del futuro para los hombres[56]. Boeto se reía todavía más abiertamente; y cuando el visitante*** dijo que, aunque estas cosas parecieran historias ficticias, sin embargo a favor de los oráculos atestiguaban numerosos abandonos y migraciones de ciudades helénicas, y numerosas irrupciones de ejércitos extranjeros y destrucciones de imperios: «He ahí los recientes y extraños sucesos de junto a Cumas y Dicearquía, cantados y celebrados desde antiguo por medio E
de los oráculos sibilinos[57], ¿no los ha devuelto el tiempo como si los debiera, estallidos de fuego del interior del monte, hervores del mar, lanzamientos de rocas y llamas por medio del viento y destrucciones de ciudades tan grandes y tan importantes que al llegar al día siguiente, ante el arrasamiento del lugar, se ignoraba y desconocía dónde habían estado situadas? Que estos hechos, en efecto, hayan tenido lugar es difícil de creer, como para no hacer ninguna predicción sin ayuda de la divinidad».

10. Entonces Boeto repuso: «¿qué suceso, amigo mío, no debe el tiempo a la naturaleza? O ¿qué hecho extraño o inespe- F
rado existe en relación con la tierra, el mar, las ciudades o los hombres, que uno no pueda encontrar cumplido después de haberlo predicho? En realidad eso casi no es ni predecir, sino decir, o más bien lanzar y diseminar en el infinito opiniones sin fundamento, con cuyo errar muchas veces el azar se encuentra y coincide espontáneamente. Efectivamente, es diferente, creo yo, que ocurra lo que se ha dicho y que se diga lo que ha de ocurrir. La opinión que ha expresado lo que no existe, puesto

[56] La adivinación por medio de las vísceras de ciertos animales se impuso en Grecia sobre cualquier otra forma de mántica inductiva a partir de la época clásica; cf. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination,* I, págs. 166-174.

[57] Plutarco utiliza el nombre de las ciudades griegas de la Campania (Dicearquía es la moderna Pozzuoli, lat. *Puteoli)* para referirse sin duda a la famosa erupción del Vesubio del año 79 d. C., que destruyó las ciudades romanas de Pompeya, Herculano y Estabia; cf. *Ser. num. vind.* 29 *(Mor.* 566E) y *Orac. Sib.* IV 130 ss.

que contiene el error dentro de sí misma no es justo que aguar-
399A de a la prueba que surge espontáneamente ni que utilice como testimonio verdadero de que predice conscientemente ⟨aquello⟩ que ha ocurrido después de decirlo, puesto que todo lo trae la infinitud; más aún, 'el que conjetura como es debido', al cual 'el mejor adivino' lo ha proclamado el proverbio[58], se asemeja a aquel que le sigue la pista y rastrea el futuro por medio de probabilidades, mientras que esas Sibilas y Bácides[59] dejan caer indiscriminadamente a lo largo del tiempo como en un océano y diseminan según cuadra palabras y frases de sucesos y acontecimientos de todas clases; a propósito de los cuales, aunque algunos lleguen a ocurrir por casualidad de un modo semejante, es mentira lo que en el momento presente se dice, aun cuando más tarde, si cuadra, llegue a ser verdad.»

11. Una vez que Boeto hubo dado tal explicación, Sara-
B pión dijo: «Es ajustado el postulado en relación con algo que es expresado de una manera, ⟨como⟩ dice Boeto, tan indefinida e infundada, ⟨como⟩ que se ha profetizado victoria a un estratego, ⟨y⟩ ha vencido; que destrucción de una ciudad, ⟨y⟩ ha sido aniquilada; pero donde no sólo se dice lo que ha de ocurrir sino también cómo, cuándo, después de qué y junto con qué, no es conjetura de lo que probablemente ha de ocurrir, sino pronósti-

[58] Se trata en realidad de un verso de una tragedia desconocida de EURÍPIDES, Fr. 973 NAUCK², que devino proverbial [CIC., *De divinat.* II 5, 12: *bene qui coniciet, vatem hunc perhibeto optimum;* cf. MENANDRO, Fr. 941 KÖRTE (=
B 225, 284 KOCK)] y es citado en forma plena en *Def. orac.* 40 *(Mor.* 432C), cf. n. 191 *ad loc.*

[59] La tradición parece referirse a más de un profeta de nombre Bacis: junto al legendario Bacis beocio, no menos célebre que Museo, otro arcadio y otro ateniense; de modo que el apelativo llegó a convertirse en genérico, como en el caso de la Sibila; cf. KERN, *RE* II 2, cols. 2801-02, s. v.; PARKE, *Sibyls...*, págs. 180 ss. Aquí Plutarco puede haber tenido presente cierto pasaje del PSEUDO-ARISTÓTELES, *Problemata* 954a 36, donde se menciona a éstas y aquéllos junto con «todos los inspirados».

co de lo que absolutamente será, ⟨cual⟩ lo es este ejemplo relativo a la cojera de Agesilao:

Cuida bien, Esparta, por jactanciosa que seas,
de tu ágil pie, no nazca coja realeza.
Inesperadas fatigas te agobiarán largo tiempo
y la ola destructiva de hombres de la guerra que rueda[60]. C

O el que se refiere a la isla que dejó emerger el mar frente a Tera y Terasia [y] a la guerra entre Filipo y los romanos:

Cuando la estirpe troyana quede por encima
de los fenicios en el combate, hechos increíbles entonces habrá;
el océano brillará con fuego inextinguible y de los rayos
tormentas entre las olas arriba se lanzarán
mezcladas con rocas, y allí fijada quedará
una isla por los hombres no nombrada; y varones inferiores
con la fuerza de sus manos al superior vencerán.

Efectivamente, el hecho de que en poco tiempo los romanos se sobrepusieran a los cartagineses tras reducir a Aníbal, que Filipo se enfrentara con los etolios y los romanos y fuera vencido en combate, y que, finalmente, del fondo del mar surgiera una isla acompañada de gran cantidad de fuego y oleaje en ebulli- D

---

60 Oráculo (n.º 112 PARKE-WORMELL) invocado por el *chresmológos* ateniense Diopites a la muerte del rey espartano Agis I (400 a. C.), cuando su sucesión fue disputada entre su hermano Agesilao, que era cojo, y su hijo Leotíquidas, también «cojo» en cuanto que en realidad era hijo de Alcibíades; cf. *Vida de Agesilao* 3, 7; *Vida de Lisandro* 22, 11; PAUSANIAS, III 8, 9; JENOF., *Helén.* III 3, 1-3, y véase SCHRÖDER, *comm. ad loc.* Las circunstancias de su cumplimiento posiblemente son vistas en las derrotas sufridas por Esparta bajo el reinado de Agesilao (399-359 a. C.) en Leuctra y Mantinea, que hicieron pasar la hegemonía de Grecia a manos de Tebas, cf. P. CARTLEDGE, *Agesilaos and the Crisis of Sparta*, Londres, 1987, págs. 110 ss. Sobre la transmisión del oráculo cf. FERNÁNDEZ DELGADO, «Plutarco como fuente de los oráculos», en M. GARCÍA VALDÉS (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas, op. cit.*

ción[61], nadie diría que todo al mismo tiempo se juntó y coincidió por casualidad ⟨y⟩ espontáneamente, sino que el orden revela su previa percepción. O el predecir a los romanos con una antelación de prácticamente unos quinientos años el momento en que harían la guerra contra todos los pueblos al mismo tiempo; y ello fue hacer la guerra contra los esclavos que se habían revelado[62]. En estos casos, efectivamente, nada oscuro ni ciego
E permite la razón al azar buscar dentro de la infinitud[63]; sino que ofrece muchas señales de la experiencia y muestra el camino por el cual avanza aquello que está predestinado. No creo, en efecto, que nadie diga que coincidió por casualidad con aquéllas tal como había sido anunciado de antemano; porque ¿qué es lo que impide decir a otro, Boeto, que Epicuro no escribió vuestras *Máximas principales*[64], sino que el libro se llevó a cabo por haber coincidido las letras unas con otras de este modo por casualidad y espontáneamente?»

---

[61] Aunque, como señala VALGIGLIO, *Gli oracoli della Pizia*, pág. 155, hay un cierto desajuste entre el contexto plutarqueo y los términos del oráculo (n.º 357 PARKE-WORMELL) —posiblemente una composición *post eventum* de origen no délfico— los romanos («la descendencia de Troya») vencieron a los cartagineses (los «fenicios») en Zama en el año 202 a. C. y, coaligados con los etolios, a Filipo V de Macedonia («el superior») en Cinoscéfalos en el año 197; el año anterior emergió del mar junto a la isla de Tera (la actual Santorini) un cráter volcánico al que, dado lo prodigioso de su origen, dieron el nombre de «isla santa» *(Hierá);* cf. ESTRABÓN, I 3, 16; JUSTINO, XXX 4, 1; SÉNECA, *Cuest. Nat.* II 26, 4 s., y véase SCHRÖDER, *comm. ad loc.*

[62] Se trata de la revuelta encabezada por el esclavo tracio Espartaco, que hostigó a los romanos entre los años 73-71 a. C., y cuyos componentes eran de origen muy diverso; cf. *Vida de Craso* 8 y ss. y véase FLACELIÈRE, *Plutarque. Sur les oracles de la Pythie*, París, 1937, pág. 161, n. 34.

[63] Pasaje corrupto. Para la traducción seguimos la propuesta de Wyttenbach adoptada por Flacelière, Schröder y Valgiglio.

[64] Las *kýriae dóxai* (*ratae sententiae*) son cuarenta sentencias en las cuales se resumen las principales enseñanzas del epicureísmo; cf. DIÓG. LAERC., X 139-154; LUCIANO, *Alex.* 47, y véase H. USENER, *Epicurea*, Stuttgart, 1887, pág. 342.

12. Al tiempo que se hablaba de esto íbamos avanzando. Y en el Tesoro de los Corintios [65], al contemplar la palmera de bronce, que queda todavía como resto de sus ofrendas, las ranas y serpientes de agua que se hallan esculpidas junto a su raíz F causaron admiración a Diogeniano, y también sin duda a nosotros. Pues ni la palmera es, como los otros árboles, una planta de los pantanos y amante del agua, ni las ranas tienen nada que ver con los corintios, como para ser un símbolo o emblema de la ciudad; como por ejemplo se dice de los de Selinunte que dedicaron en su momento un perejil de oro, y los de Ténedos el hacha por los cangrejos que existen en su patria junto al llamado Asterion; pues al parecer son los únicos que tienen la forma 400A de un hacha en su caparazón [66]. Es más, al dios mismo, cuervos, cisnes, lobos, halcones y todos los animales creemos que le son más gratos que éstos [67].

---

[65] El Tesoro de los Corintios, prácticamente destruido en época de Plutarco pero referido como una maravilla por HERÓDOTO, I 50-52, fue dedicado por el tirano Cípselo (657-627 a. C. según la cronología tradicional ó 620-590 según la cronología de E. WILL, *Korinthiaka*, París, 1955, págs. 363-440) junto con la palmera de bronce, a cuya base decorada se refiere Plutarco también en *El banquete de los Siete Sabios*, 21 *(Mor.* 164A). Sobre el significado de ésta cf. W. DEONNA, «L'ex-voto de Cypsélos à Delphes: le symbolisme du palmier et des grenouilles», *Rev. Hist. Relig.* 139 (1951), 162-207; 140 (1951), 5-58.

[66] Selinunte, ciudad griega de la costa meridional de Sicilia, derivaba su nombre del río *Sélinon* («Perejil») que la surca, y tenía un perejil como emblema. La isla de Ténedos, en la costa de la Tróade, tenía como emblema un hacha, que en realidad se supone emparentada con la doble hacha de la realeza micénica y no con la que la etimología plutarquea señala; cf. PAUSANIAS, X 14, 4.

[67] Cuervos y halcones se hallaban asociados a Apolo por sus cualidades proféticas, cf. *infra* c. 22 (405C). La ornitomancia, basada en la observación del vuelo de las aves, es conocida ya desde Homero y sobre todo Hesíodo, y fue cultivada a lo largo de toda la antigüedad, cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination*, I, págs. 127-145. Los cisnes deleitaban a Apolo con su canto, asistieron a su nacimiento en Delos y cada año guiaban su carro desde Delfos hasta el país de los Hiperbóreos, cf. *E ap. Delph.* 6 *(Mor.* 387C), *Pyth. or.* 12 *(Mor.* 400A) y CALÍM., *Himno a Delos,* 249 ss.; SAFO, Fr. 208 VOIGT = 208 LO-

Sarapión dijo que el artista había aludido en forma alegórica a la alimentación, génesis y exhalación del sol a partir de la humedad, ya sea atendiendo a lo que dice Homero:

elevóse el sol dejando la espléndida marisma[68],

ya sea por haber visto que los egipcios, ⟨como símbolo⟩ de su comienzo y salida, pintan a un chiquillo recién nacido sentado sobre un loto[69]; entonces yo me eché a reír y dije: «¿a dónde de nuevo, buen amigo, empujas aquí a la Estoa e introduces sub-
B repticiamente en la explicación los alumbramientos y exhalaciones[70], lo mismo que las tesalias haciendo descender la luna y el sol como si nacieran y bebieran de la tierra y las aguas de

BEL-PAGE. El lobo parece haber estado asociado al culto de Apolo en varios lugares de Grecia y Asia Menor, y su nombre acaso esté en la base del epíteto apolíneo *Lýkeios*; cf. L. R. FARNELL, *The Cults of the Greek States* IV, Oxford, 1907; VALGIGLIO, *Divinità e religione in Plutarco*, Génova, 1988, págs. 216 ss.; SCHRÖDER, *comm. ad loc.*, con bibliografía. Sobre la simetría fónica de la enumeración cf. J. A. FERNÁNDEZ DELGADO-F. PORDOMINGO, «Aportación al estudio estilístico...» *op. cit.*

[68] HOM., *Od.* III 1. La idea de que el sol se nutre del elemento líquido es estoica, cf. *Is. et Os.* 41 *(Mor.* 367E); Fr. 663 y Fr. 658-662 VON ARNIM *(Stoic. Vet. Fr. II)* y D. BABUT, *Plutarque et le stoïcisme*, París, 1969, págs. 155 s.

[69] Según el mito egipcio el recién nacido sobre la flor del loto (que se cierra de noche sobre el agua) es Nefertem, que en época tardía fue identificado con Horus, el hijo de Osiris e Isis, y con el dios Ra, y representaba la forma primitiva de la que se desarrolló el mundo; cf. *Is. et. Os.* 11 *(Mor.* 355B-C) y véase J. G. GRIFFITHS, *Plutarch's de Iside et Osiride*, University of Wales, 1970, pág. 290; H. SCHLÖGL, *Lex. der Ägyptol.* (ed. W. HELCK-E. OTTO-W. WESTENDORF), II, 1977, col. 786 ss., s. v. «Gott auf der Blume».

[70] Según la doctrina estoica, en sucesivos ciclos cósmicos el sol, por exhalación, daba origen a todas las cosas y, al final de un largo período de tiempo fijado por el destino y designado como «el gran año», reabsorbía de nuevo todo en una «conflagración universal»; cf. Fr. 652-656 VON ARNIM (*Stoic. Vet. Fr.* II) y véase M. POHLENZ, *Die Stoa*, I, Gotinga, 1948, págs. 75 ss.; E. ELOR-DUY, *El estoicismo*, Madrid, 1972; D. E. HAHM, *The Origins of Stoic Cosmology*, Ohio State U. P., 1977, págs. 185 ss.

aquí?[71]. Efectivamente, también Platón llamó al hombre 'planta celeste', como si se elevara de una raíz cabeza arriba[72]; pero vosotros os reís de Empédocles porque afirma que el sol, formado alrededor de la tierra por reflejo de la luz celeste, a su vez

refleja su luz en el Olimpo con su intrépido rostro[73],

y vosotros mismos declaráis al sol un animal terrestre o una planta pantanosa al inscribirlo en la patria de las ranas y de las C serpientes de agua. Remitamos, pues, esta cuestión a la teatral grandilocuencia estoica y examinemos de un modo secundario la secundaria intención de los artífices; pues en muchos casos son ingeniosos, pero no en todas partes han evitado lo frío y rebuscado. Del mismo modo, pues, que el que ha representado el gallo sobre la mano de Apolo ha intentado mostrar la madrugada y el momento de la salida inmediata del sol, así en este caso se diría que las ranas son símbolo de la estación primaveral, en que el sol comienza a dominar la atmósfera y ahuyentar el invierno[74], al menos si es que según vosotros hay que considerar a Apolo y el sol no como dos dioses sino uno solo». Y Sara- D
pión dijo: «¿es que tú no lo consideras así, sino que crees que

[71] A las hechiceras de Tesalia, tierra pródiga en magia como centro importante del culto de Hécate que era, la superstición popular les atribuía el poder de hacer bajar a la tierra la luna y los astros, es decir, de provocar los eclipses; cf. *Def. orac.* 13 *(Mor.* 416F-417A) y ya antes PLATÓN, *Gorg.* 513a; ARISTÓF., *Nubes* 749; HOR., *Epod.* V 46.

[72] PLATÓN, *Timeo* 90a. Cf. PLUTÓN, *Exil. (Mor.* 680F.).

[73] EMPÉDOCLES, Fr. 31 B 44 DIELS-KRANZ [= 357 LA CROCE, *Los filósofos presocráticos*, II, Madrid, 1979]. Cf. PLUT., *Plac. philos.* II 20, 8 *(Mor.* 890B). Diversas interpretaciones de la teoría empedoclea pueden verse en W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, II, Cambridge, 1965, págs. 192 ss.; J. BOLLACK, *Empédocle* III, París, 1969, págs. 263 ss.; M. R. WRIGHT, *Empedocles: The Extant Fragments*, New Haven, 1981, págs. 200 ss.

[74] CICERÓN, *De divin.* I 9, transmite la creencia en el poder adivinatorio de las ranas. Sobre su simbología cf. también DEONNA, *Rev. Hist. Relig.* 139 (1951), 162-207; 140 (1951), 5-58.

el sol es diferente de Apolo?». «Yo al menos sí lo creo», dije, «como la luna lo es del sol, mientras que el sol ha hecho que prácticamente todos desconozcan a Apolo, al desviar mediante la percepción sensible el entendimiento de lo que es a lo que parece ser»[75].

13. A continuación Sarapión preguntó a los guías por qué precisamente denominan al tesoro no de Cípselo, que fue quien lo dedicó, sino de los corintios. Como, por ignorancia de la causa me parece a mí, aquéllos se callaban, yo me eché a reír y
E dije: «¿qué creeremos que saben o recuerdan éstos ya, completamente atónitos como están por vuestras charlas de altos vuelos? Porque anteriormente al menos les oímos decir que, después de haber sido derrocada la tiranía, los corintios quisieron inscribir a nombre de la ciudad la estatua de oro que hay en Pisa[76] y este tesoro que tenemos aquí. Entonces los delfios se lo concedieron y consintieron como justo, y decretaron públicamente que los eleos, que lo habían visto con malos ojos, no participaran en los juegos Ístmicos; de ahí que desde entonces ningún eleo haya sido competidor en los juegos Ístmicos. Y la matanza de los Moliónidas por Heracles junto a Cleonas no es
F en absoluto responsable, como algunos creen, de que los eleos sean excluidos[77]; pues, por el contrario, a ellos les habría co-

[75] Sobre la identificación de Apolo con el sol cf. n. 24 a *E ap. Delph.*

[76] Se refiere a una célebre estatua de Zeus Olímpico dedicada por Cípselo o tal vez por Periandro —cuya dinastía fue sustituida por un gobierno oligárquico en torno al 550 a. C. según la cronología de WILL, *Korinthiaka*, págs. 363-440— en Pisa, sede del no menos célebre santuario de la Élide y de los Juegos Olímpicos (Corinto lo era de los Ístmicos) más conocida por Olimpia a partir de la destrucción de aquél en el s. VI a. C.; cf. ESTRABÓN, VIII 3, 30; PAUSANIAS, V 2, 3; ÉFORO, Fr. 178 JACOBY, y véase J. SERVAIS, «Le 'colosse' des Cypsélides», *Ant. Class.* 34 (1965), 144-174.

[77] Según se puede ver con más detalle en PÍNDARO, *Olímp.* X 27-40 y PAUSANIAS, V 2 (cf. APOLOD., *Bibl.* II 7, 2), los dos Moliónidas, de nombre Eurito y Ctéato, eran hijos gemelos de Posidón y Molione, esposa de Actor, hermano del rey de la Élide, Augias, al que Heracles trataba de cobrar el trabajo que le

rrespondido excluir a los corintios si se hubieran enfadado con ellos por esta razón». Eso fue lo que yo dije.

14. Cuando, después de pasar el Tesoro de los Acantios y de Brásidas[78], el guía nos mostró un lugar en el que en su momento se hallaban unos alfileres de hierro de la hetera Rodopis, Diogeniano, indignado, dijo: «¡Sin duda era propio de la misma ciudad ofrecer a Rodopis un lugar donde llevara a depositar los diezmos de sus ganancias, y eliminar a Esopo, su compañero de esclavitud!»[79]. Y Sarapión dijo: «Mas ¿por qué te enfadas 401A
por eso, querido amigo? Mira allá arriba y contempla, en medio de los generales y los reyes, la Mnesárete de oro que Crates dijo que estaba dedicada como monumento a la incontinencia de

había impuesto de limpiar las cuadras reales. Acudiendo en ayuda de Augias sus sobrinos fueron muertos por Heracles en una emboscada entre Corinto y Nemea. Tras haber pedido justicia en vano a los argivos, compatriotas de Heracles, los eleos intentaron conseguir también inútilmente de los corintios que impidieran a los argivos asistir a los Juegos Ístmicos; y, en todo caso, Molione lanzó una maldición contra todos los eleos que lo hicieran, por temor a la cual se abstuvieron de ello para siempre. SCHRÖDER, *comm. ad loc.*, cree que Plutarco puede haber conocido una versión diferente de la historia o haber hecho un uso apresurado de la misma.

[78] Se refiere a la cámara dedicada conjuntamente por la ciudad de Acanto, situada en el estrecho que une a la península de Acte con la Calcídica, y por el general espartano Brásidas, el cual fue recibido triunfalmente por los ciudadanos de aquélla en el año 424, durante la primera fase de la guerra del Peloponeso; cf. J. POUILLOUX-G. ROUX, *Enigmes à Delphes*, París, 1963, pág. 67.

[79] Según HERÓDOTO, II 134-135 (que menciona ya la ofrenda de la hetera), Esopo y Rodopis, esclava tracia que acabó como hetera en Egipto, tuvieron el mismo amo, Iadmón, en Samos. En cuanto a las circunstancias de la muerte de Esopo en Delfos y a su relación en general con el santuario, de la que algunos oráculos délficos (núms. 58, 59 PARKE-WORMELL) se hacen eco, cf. HERÓD., II 134, 4; PLUT., *Ser. num. vind.* 12 *(Mor.* 556F-557B) y véase A. WIECHERS, *Aesöp in Delphi,* Meisenheim am Glan, 1961; M. J. LUZZATO, «Plutarco, Socrate e l'Esopo in Delfi», *Illin. Class. Stud.* 13 (1988), 427-445, donde se muestra la afinidad del personaje popular y antiheroico con el *phármakos* ritual.

los griegos»[80]. Entonces el joven miró y dijo: «¿Luego esto no había sido dicho por Crates a propósito de Frine?». «Sí», dijo Sarapión, «pues se llamaba Mnesárete, pero recibió el sobrenombre de Frine a causa de su palidez[81]. Muchos nombres al parecer son ocultados por los apodos. La madre de Alejandro,
B por ejemplo, dicen que se llamaba Políxena y luego Mírtale, Olimpia y Estratonice[82]; a la rodia Eumetis todavía hoy los más la llaman Cleobulina por su padre[83], Sibila denominaron a

[80] La frase del filósofo cínico Crates de Tebas (365-285 a. C.) es recogida también en *Alex. fort. virt.* II 3 *(Mor.* 336C-D) y por Ateneo, XIII 591B (Fr. 44 Mullach, *Fr. Philos. Gr.* II, pág. 339). La estatua de Frine es mencionada en Plut., *Amat.* 9 *(Mor.* 753F) como dorada, no de oro como aquí.

[81] Frine, más conocida por este apodo, que significa «sapo», que por su nombre Mnesárete («que se acuerda de la virtud»), es la célebre prostituta ateniense del s. iv a. C. entre cuyos amantes se contó el escultor Praxíteles, que la utilizó como modelo para su Afrodita de Cnido; cf. Volkman, *Der kleine Pauly*, IV, 1972, s. v.

[82] Dada la afición de Plutarco por los juegos etimológicos (cf. Göldi, *Plutarchs sprachliche Interessen,* págs. 30 ss.; Fernández Delgado,«El estilo de Plutarco en la historia de la prosa griega», *Estud. Clás.* 102 (1992), 40 s.), la serie de nombres de Olimpia —la princesa epirota esposa de Filipo II de Macedonia y madre de Alejandro Magno, involucrada en el asesinato de su esposo y mantenida por su hijo lejos del poder, que ella trató de recuperar a su muerte hasta que fue eliminada por Casandro, el regente del príncipe Alejandro IV— invita a pensar en una ilustración de su impopular carrera: Políxena significa «muy hospitalaria», el mirto (Mírtale) ocupa un lugar en el culto de Afrodita, Estratonice significa «vencedora de ejércitos». El segundo de los nombres es mencionado por Justino, IX 7, 13; de los otros dos no se sabe nada más según H. Berve, *Das Alexanderreich auf prosopograpischer Grundlage*, Múnich, 1926, pág. 283.

[83] Cleobulina, autora de famosos enigmas (cf. West, *Iambi et Elegi Graeci* II, págs. 50 s.) y cuyo nombre se convirtió en sinónimo de mujer sabia (el cómico Cratino, 485-421 a. C., es autor de una pieza titulada *Las Cleobulinas*), se dice que era hija de Cleobulo, tirano de Lindo (Rodas) y uno de los Siete Sabios, cf. Diόg. Laerc., I 89; pero cf. Wilamowitz, *Hermes* 34 (1899), 219 ss. (= *Klein. Schrift.* IV, Berlín, 1962, págs. 60 ss.), que piensa en una invención del cómico. Se ha supuesto que su inteligencia estaba personificada en el nombre parlante Eumetis («Inteligente»), cf. *Sept. sap. conv.* 3 *(Mor.* 148D) y J. Defradas, *Plutarque. Le Banquet des sept sages*, París, 1954, pág. 26; *E ap. Delph.* 3 *(Mor.* 385E).

Herófila de Eritras, una vez que adquirió dotes proféticas[84]». Y a los críticos les oirás decir que a Leda le daban el nombre de Mnesínoe y a Orestes el de Aqueo...[85]. Sin embargo ¿cómo piensas tú», dijo él (dirigiendo la vista hacia Teón), «destruir esta acusación que pesa sobre Frine?».

15. Él se sonrió tranquilamente y dijo: «De tal manera que también a tí te acuse por reprochar los más nimios de los defectos helénicos. Pues, del mismo modo que Sócrates al ser agasa- C
jado en casa de Calias polemiza solamente contra el perfume mientras que tolera ver danzas de muchachos, cabriolas, besos y bufones[86], me parece que también tú de un modo semejante intentas excluir del santuario a una pobre mujer que ha usado la juventud de su cuerpo de un modo impropio de personas libres, mientras que viendo al dios completamente rodeado de primicias y diezmos de matanzas, guerras y pillajes y su templo abarrotado de botín de guerra y de despojos helénicos no te enojas ni compadeces a los griegos al leer sobre las hermosas ofrendas las más vergonzosas inscripciones: «Brásidas y los Acantios por los atenienses», «Los atenienses por los corintios», «Los D
focidios por los tesalios», «Los orneatas por los sicionios», «Los Anfictiones por los focidios»[87]. Sin embargo Praxíteles

[84] La Sibila eritrea se supone que es la más antigua entre la múltiples Sibilas griegas; cf. *supra* 9, 398E y notas 50 y 52.

[85] Leda es, según el mito, la esposa del rey espartano Tíndaro, de quien tuvo como hijos a Clitemnestra y Cástor, al tiempo que de Zeus tuvo a Helena y Pólux. Éste es el único testimonio conocido de su apelativo Mnesínoe («que recuerda»). También lo es del apelativo Aqueo de Orestes, el hijo de Agamenón y Clitemnestra, y la designación puede arrancar de los orígenes micénicos del mito, cuando aquel nombre era sinónimo de «griego».

Sigue una laguna de veinte letras en el texto.

[86] Cf. PLATÓN, *Banquete* II 3 ss.

[87] La primera de estas dedicatorias se refiere al Tesoro de los Acantios y Brásidas mencionado *supra* 14, 400F, cf. n. 78. La segunda quizá figurara en el Tesoro de los Atenienses, sin que se puedan precisar las circunstancias a las que concierne (cf. PAUSANIAS, X 11, 6), tal vez a la victoria de Atenas sobre Corinto del año 458 referida por TUCÍD., I 105 s. PAUSANIAS, X 13, 4, 6-7, cita

fue al parecer el único que afligió a Crates por haber obtenido para su amante un lugar aquí, él a quien Crates debería alabar, porque junto a esos áureos reyes [88] colocó a una áurea hetera, echando en cara a la riqueza que nada tiene de admirable ni de noble. Ofrendas de justicia, en efecto, de prudencia y de magnanimidad es propio que dispongan al lado del dios los reyes y
E los gobernantes, no de áurea y suntuosa opulencia, de la cual participan también quienes han vivido del modo más vergonzoso».

16. «Mas no cuentas aquello», dijo uno de los dos guías, «que Creso se hizo fabricar y dedicó aquí también una imagen de oro de su panadera» [89]. ⟨Y Teón dijo: «Sí,⟩ sólo que sin menospreciar el santuario, sino porque había encontrado una causa honrosa y justa. Cuentan, en efecto, que Aliates, el padre de Creso, había llevado una segunda mujer a casa y mantenía a otros hijos; entonces la individua, maquinando contra Creso, dio veneno a la panadera con orden de que amasara pan con él y lo ofreciera a Creso; pero la panadera se lo contó en secreto a
F Creso, y sirvió el pan a los hijos de aquélla. A cambio de ello Creso, una vez rey, devolvió el favor de la mujer al dios como en calidad de testigo haciéndole un beneficio». «Por lo cual», dijo aquél, «es justo sin duda, si alguna ofrenda de este tipo hay

---

tres ofrendas de los focidios conmemorativas de victorias sobre los tesalios, entre los cuales existía, según HERÓD., VIII 27, un odio implacable. También PAUSANIAS, X 18, 5, informa de las estatuas de bronce dedicadas por los habitantes de Ornea, ciudad de la Argólide, a raíz de su victoria sobre Sición. Por último, según cuenta el propio PAUSANIAS, X 15, 1-2, 7, después de la tercera guerra sagrada (356-346 a. C.) las regiones miembros de la Anfictionía délfica dedicaron dos estatuas de Apolo realizadas con el dinero entregado como desagravio por los focidios, que habían saqueado Delfos.

[88] Según refiere ATENEO, XIII 591B, entre estas estatuas se encontraban las de Arquidamo de Esparta y Filipo de Macedonia.

[89] Dicha ofrenda, cuya mención se hace eco de la noticia de HERÓD., I 51, 5, fue una de las muchas que al santuario délfico hizo el rey Creso de Lidia (560-547 a. C.).

también por parte de las ciudades, honrarla y estimarla, como la de los de Opunte. Cuando, en efecto, los tiranos de la Fócide, habiendo fundido muchas de las ofrendas de oro y plata, acuñaron moneda y la difundieron por las ciudades, los opuntios, reuniendo todo el dinero ⟨focidio⟩ que ⟨pudieron⟩, ⟨hicieron⟩ una hidria y la reenviaron y consagraron al dios aquí[90]. También alabo yo a los de Mirina y Apolonia, que enviaron aquí frutos de la cosecha de oro, y todavía más a los de Eretria y 402A
Magnesia[91], que obsequiaron con primicias humanas al dios como dador de frutos, dios de sus padres, natalicio y humanitario; en cambio censuro a los megarenses, porque son prácticamente los únicos que erigieron aquí al dios con lanza en recuerdo de la batalla a raíz de cuya victoria expulsaron a los atenienses, que ocupaban su ciudad después de las guerras persas[92]. Posteriormente, sin embargo, dedicaron al dios un plectro de oro, atendiendo al parecer a Escitino cuando dice de la lira:

a la cual templa
el apuesto Apolo, hijo de Zeus, que todo principio y fin
ha reunido, y tiene a la luz del sol por brillante plectro[93]. B

---

[90] Cf. Teopompo, Fr. 115 F 247-248 Jacoby *(F. Gr. Hist.)*. Se refiere al mencionado saqueo de Delfos por los focidios. Subsisten todavía algunas de aquellas monedas, que en una de sus caras llevan la cabeza de Apolo délfico.

[91] Mirina es una ciudad de la costa occidental de la isla de Lemnos, Apolonia es una colonia corcirense del sur de Iliria, Eretria es la segunda ciudad más importante de Eubea y Magnesia es el nombre de la región costera de Tesalia desde el río Peneo al golfo de Págasas y el de la ciudad fundada por ésta, Magnesia del Meandro, en Asia Menor, supuestamente bajo la guía de Apolo délfico, cf. Conón, Fr. 1 Jacoby *(F. Gr. Hist.* 26, XXIX) y véase Parke-Wormell, *The Delphic Oracle*, I, págs. 52 ss.

[92] Cf. Pausanias, X 15, 1 y Tucíd., I 114-115. En el año 446 a. C. los megarenses se rebelaron contra sus ocupadores atenienses, exterminaron a la guarnición y luego los derrotaron en la batalla de Nisea. Sin embargo, la ocasión de la dedicatoria no puede ser determinada con exactitud, cf. R. P. Legon, *Megara*, Ithaca-Londres, 1981, pág. 254.

[93] El poeta yámbico Escitino de Teos, que vivió probablemente en el s. IV a.C., expuso en verso la filosofía de Heráclito, y a dicha obra pertenecen quizá

17. Cuando Sarapión se disponía a decir algo sobre esta cuestión, el visitante dijo: «Sin duda es agradable escuchar relatos como estos, pero para mí es necesario reclamar el cumplimiento de la promesa primera acerca de la causa que ha hecho cesar a la Pitia de profetizar en hexámetros y otros versos[94]; de modo que, si os parece, pospongamos lo que queda de la visita y oigamos hablar de este tema sentados aquí. Ése es, en efecto, el argumento que más directamente sale al paso de la credibilidad del oráculo, en el sentido de que, una de dos, o bien la Pitia no se acerca al lugar en que reside lo divino, o bien la inspira-
c ción se ha extinguido por completo y su fuerza ha cesado».

Habíamos rodeado y estábamos sentados sobre las gradas meridionales ⟨del⟩ templo, mirando hacia el santuario de la Tierra y el agua***[95]; de manera que Boeto al punto dijo: «También el lugar contribuye a aumentar la perplejidad del visitante. Existía aquí, en efecto, un santuario de las Musas en torno al manantial de la fuente, por lo que utilizaban esta agua para las libaciones ⟨y las abluciones⟩, como dice Simónides:

allí para las abluciones se saca
sagrada agua de debajo de las Musas de hermosos cabellos.

---

estos tetrámetros trocaicos, correspondientes al Fr. 1 WEST *(Iambi et Elegi Gr.)* (= 1 DIELS-KRANZ = 1 DIEHL, *Anth. Lyr. Gr.)*.

[94] La promesa ha sido hecha por Teón *supra* 7, 397E.

[95] Según la tradición, la Tierra fue la primera divinidad tutelar y primera profetisa de Delfos, en época micénica, cf. ESQUILO, *Eumén.* 2 y véase DEFRADAS, *Les thémes de la propagande delphique*, págs. 23 ss.; M. P. NILSSON, «Das delphische Orakel in der neuesten Literatur», *Hist.* 7 (1958), 237 ss.; PARKE-WORMELL, *The Delphic Oracle*, I, págs. 3 ss.; en contra AMANDRY, *Rev. Philol.* 30 (1956), 269 ss.; FONTENROSE, *The Delphic Oracle*, págs. 1 ss. El nombre de la fuente, probablemente perdido en una laguna del texto, sería Cassotis a juzgar por PAUSANIAS, X 24, 7; cf. FLACELIÈRE, *Devins et oracles grecques*, pág. 68; POUILLOUX-ROUX, «La fontaine Cassotis», en *Énigmes à Delphes*, págs. 79-101. Sobre el sentido del pasaje subsiguiente cf. SCHRÖDER, *comm. ad loc.*

Y, un poco más rebuscadamente, de nuevo Simónides, después de llamar además a Clío 'de las sagradas abluciones guardiana', dice: 'de peplo desprovisto de oro, objeto de numerosas súplicas para quienes sacan... olorosa agua exquisita, de inmortales escondrijos tomándola' [96]. No acertadamente, pues, ha creído Eudoxo a los que han declarado que de este modo era llamada el agua de la Estigia [97]. En cuanto a las Musas, las establecieron como asociadas y guardianas del arte adivinatorio allí junto a la fuente y el santuario de la Tierra, a la cual dicen que perteneció el oráculo, ⟨debido a⟩ la respuesta profética en verso y rítmica. Y algunos afirman que aquí fue escuchado por primera vez un verso heroico, D

aportad vuestras plumas, aves, y vuestra cera, abejas [98];

---

[96] Los versos, que contienen una laguna y probables corruptelas, corresponden al fragmento 72 PAGE *Poet. Mel. Gr.* (= 26-25 DIEHL) de SIMÓNIDES DE CEOS *(c.* 556-467 a. C.), el poeta lírico coral tío de Baquílides y rival de Píndaro. Para algunos la aludida no sería la fuente en cuestión sino la Castalia.

[97] Eudoxo de Cnido *(c.* 391-338 a. C.), matemático, astrónomo, médico y filósofo, fue amigo de Platón, a quien sustituyó temporalmente al frente de la Academia. El presente constituye su Fr. 352 LASSERRE. La Estigia («agua del horror») es una de las cuatro míticas corrientes de agua del Hades con el río Cocito, el Leteo y el Piriflegetonte.

[98] PAUSANIAS, X 5, 7-9 hace compartir la gloria de la invención del hexámetro entre el licio Olén, adivino y *prophetes* que habría ejercido en Delfos y Delos, y Femónoe, la primera Pitia; sobre ello y sobre la existencia de un culto a las Musas en Delfos cf. además PARKE, «Apollo and the Muses, or Prophecy in Greek Verse», *Hermathena* 130-131 (1981), 99-112. Según el relato del mismo autor (X 5, 9-13) y, ya antes, de PÍNDARO, *Peán* VIII 58-99, con anterioridad al templo de piedra ardido en el 548 a. C. y supuestamente construido por los míticos arquitectos Trofonio (titular a su vez de un conocido oráculo en Beocia) y Agamedes, que habrían vivido antes de la guerra de Troya, otras tres construcciones se sucedieron en Delfos, una de laurel, otra de cera y plumas y una tercera de bronce; cf. CH. SOURVINOU-INWOOD, «The myth of the first temples at Delphi», *Class. Quart.* 29 (1979), 231-251. Sobre las dotes proféticas de las abejas en particular, cf. *Himn. Hermes*, vv. 550-65, y véase S. SCHEINBERG, «The Bee Maidens of the Homeric Hymn to Hermes», *Harv. Stud. Class. Philol.* 83 (1979), 1-28.

cuando al dios *** ella devino inferior y perdió su solemnidad[99].»

18. Sarapión dijo: «Eso es más razonable y armónico, Boe-
E to; pues no hay que polemizar con el dios ni suprimir junto con la capacidad adivinatoria la providencia y lo divino, sino buscar soluciones a las cosas que parecen contraponerse y no abandonar la fe piadosa y ancestral». «Tienes razón en lo que dices, nobilísimo Sarapión», dije yo, «pues tampoco abdicamos de la filosofía como si estuviera completamente abolida y desaparecida por el hecho de que antes los filósofos expusieran sus doctrinas y sus ideas en forma de poemas, como Orfeo, Hesíodo, Parménides, Jenófanes, Empédocles [y Tales] [100], y luego

---

[99] Aunque no visible en los códices, parece necesario pensar en la existencia de una laguna o una alteración en el texto; cf. SCHRÖDER, *comm. ad loc.* Según el relato del *Himno a Apolo,* vv. 363-374, el oráculo de la Tierra estaba guardado por una enorme serpiente a la cual dio muerte el dios y dejó que se pudriera *(pythésthai),* y de ahí el apelativo *Pytho* dado a Delfos de acuerdo con esta etimología sin duda popular.

[100] La relación indiscriminada de Orfeo, el mítico músico y cantor de Tracia a quien se atribuye toda una producción de poesía teogónica, cosmológica y escatológica que en realidad abarca hasta la época imperial, Hesíodo, el poeta de Ascra de hacia finales del s. VIII a. C., autor de una *Teogonía* y unos *Trabajos y Días* entre otras obras, y el poeta elegíaco Jenófanes de Colofón *(c.* 570-470 a. C.) junto con los filósofos Tales de Mileto (1.ª mitad s. VI a. C.), Parménides de Elea *(c.* 515-445 a. C.) y Empédocles de Agrigento *(c.* 483-423 a. C.), es una interesante muestra de la no distinción por parte de los griegos entre la poesía didáctica y la filosófica en sus primeras fases; cf. DIÓG. LAERC., I 5, IX 22 y véase A. BERNABÉ, «Los filósofos presocráticos como autores literarios», *Emerita* 47 (1979), 357-394; F. R. ADRADOS, «La filosofía griega como género literario», en *Historia, lenguaje, sociedad (Homenaje a E. Lledó),* Barcelona, 1989, págs. 15-24. En cuanto al llamativo desplazamiento cronológico en la enumeración del nombre de Tales, que, siguiendo a Wilamowitz, secluyen Sieveking y, por otro motivo, Schröder, pero no Babbitt, Flacelière, Cilento ni Valgiglio, la razón puede ser, de acuerdo con cierta tendencia a la disposición bimembre, simétrica y homófona en la coordinación de términos en Plutarco, el hecho de que aquí los términos laterales son bisilábicos y los cuatro centrales tetrasilábicos; del mismo modo, el trastrueque de los nombres de Parménides y

dejaran de hacerlo y hayan dejado de usar versos excepto tú; F por mediación tuya el arte poética regresa de nuevo a la filosofía incitando a los jóvenes de un modo directo y noble; tampoco hicieron más impopular la astronomía los del círculo de Aristarco, Timócaris, Aristilo e Hiparco[101] por escribir en prosa, aun cuando anteriormente Eudoxo, Hesíodo y Tales escribían en verso, si es que Tales compuso de verdad ⟨la⟩ *Astronomía* 403A que se le atribuye[102]. También Píndaro acerca del abandono de un modo musical él mismo reconoce no tener respuesta, y se admira de que...[103], pues no es en absoluto extraño ni absurdo

---

Jenófanes podría estar motivado por su mayor grado de homofonía respectivamente con los de Hesíodo *(-íodos: -ides)* y Tales *(-phánes: Tháles)*; cf. FERNÁNDEZ DELGADO-PORDOMIGO PARDO, «Aportación al estudio estilístico...», pág. 94.

[101] Aristarco de Samos (primera mitad del s. III a. C.) e Hiparco de Nicea (s. II a. C.) son bien conocidos, el primero en particular como autor de la hipótesis heliocéntrica en astronomía, el segundo como autor de un comentario conservado a los *Phaenomena* de Eudoxo que sirvieron de modelo al poema de Arato del mismo título; Timócaris y Aristilo de Alejandría (ambos del s. III a. C.) lo son a través del *Almagesto* (VII 1) de Ptolomeo (s. II d. C.).

Aparte del isosilabismo de los tres primeros nombres y el homeoteleuton del primero y los dos últimos, hay anáfora de la segunda parte de los compuestos laterales *(-archon)* y de la primera parte del primero y del tercero *(aríst-)*; cf. nota anterior.

[102] Sobre Eudoxo de Cnido véase nota anterior y *supra* n. 97. La existencia de un poema astronómico de Eudoxo distinto de la obra en prosa versificada por Arato es mencionada por la *Suda* (s. v.) y defendida sólo como pseudoepígrafa por Lasserre en su edición de los fragmentos, págs. 235 s. A Hesíodo le atribuían las fuentes antiguas una *Astronomía* probablemente apócrifa, cf. Fr. 148-150 MERKELBACH-WEST y véase J. SCHWARTZ, *Pseudo-Hesiodeia*, Leiden, 1960, págs. 248 ss. Tales de Mileto, el fundador del fisicismo jonio y uno de los Siete Sabios de Grecia, citado anteriormente entre los filósofos, según cierta tradición que se remonta por lo menos a Jenófanes (Fr. 19 DIELS-KRANZ; cf. HERÓD., I 74) predijo el eclipse de sol del año 585 a. C., y también se le atribuía una *Nautikè Astrología* en verso (DIÓG. LAERC., I 23; *Suda*, s. v.).

[103] Sigue una laguna en los códices de hasta 120 letras. FLACELIÈRE *(ad loc.)* sospecha que Plutarco piensa en el comienzo de la *Ístmica* II de Píndaro, que citará luego, en 406A.

indagar las causas de tales cambios; pero suprimir las artes y las ciencias en el caso de que haya sido cambiado o alterado algo de lo que les concierne, no es justo».

19. Tomando la palabra Teón dijo: «Estos temas han experimentado en realidad importantes variaciones e innovaciones; pero ⟨de los oráculos⟩ de aquí ⟨sabes⟩ que muchos ya antes eran
B expresados en prosa, y sobre cuestiones no cualesquiera; pues a los lacedemonios, según relata Tucídides, cuando consultaron el oráculo en relación con la guerra con los atenienses la respuesta fue victoria y triunfo, y que él mismo les auxiliaría tanto si era invocado como sin invocar; y que si no hacían volver a Pausanias 'ararían ⟨con arado⟩ de plata' [104]. A los atenienses, cuando consultaron acerca de la expedición que se hallaba en Sicilia, les mandó llevar de Eritras a la sacerdotisa de Atenea: Paz se llamaba la buena mujer [105]. Cuando Dinómenes de Sici-

[104] El primero de estos dos oráculos (n.° 137 PARKE-WORMELL), con algunas modificaciones, es referido por TUCÍDIDES, I 118, 3 en relación con el comienzo de la guerra del Peloponeso, y el mismo autor, en II 54, 4-5, indica como clave de su cumplimiento la acción conjunta de la peste y la ocupación del Ática por los espartanos (430-429 a. C.). El segundo oráculo (n.° 160 PARKE-WORMELL) es citado asimismo por TUCÍDIDES, V 16, 2, a propósito no del rey espartano vencedor en Platea, Pausanias, sino de su hijo Plistoanacte (lectura propuesta por Wyttenbach para el texto de Plutarco), el cual fue desterrado en el 446 a. C. como reo de soborno y amnistiado en el 427, tras haber sobornado él a la Pitia según indica Tucídides. La expresión metafórica «arar con arado de plata», acaso proverbial como ocurre en muchos otros oráculos (cf. FERNÁNDEZ DELGADO, *Los oráculos y Hesíodo...*, págs. 93 ss., 105 ss.), es explicada por el escoliasta del pasaje tucidideo en el sentido de la carestía de vida que la escasez de la cosecha traería consigo. Los hápax dorios *euláka euláxein* hacen pensar en su pertenencia a la forma original del oráculo (cf. FERNÁNDEZ DELGADO, *Los oráculos y Hesíodo,* pág. 24, 27), lo cual sin embargo no quiere decir, ni en éste ni en los demás casos aducidos por Plutarco, que aquélla tuviera que ser necesariamente en prosa. El par de lapsus de Plutarco parecen delatar el hábito de la cita memorística; cf. FERNÁNDEZ DELGADO, «Plutarco como fuente de los oráculos...».

[105] El oráculo (n.° 166 PARKE-WORMELL), mediante un engañoso juego de palabras típicamente oracular (cf. FERNÁNDEZ DELGADO, *Los oráculos y Hesío-*

lia consultó acerca de sus hijos le respondió que los tres gobernarían como tiranos; 'sin duda para su desgracia, soberano C Apolo', replicó Dinómenes, y él dijo que también eso le asignaba y respondía además. Pues bien, sabéis que el tirano Gelón padeció de hidropesía y el tirano Hierón del mal de piedra; el tercero, Trasibulo, después de verse envuelto en discordias y guerras fue expulsado del poder pasado no mucho tiempo[106].

Más aún, Procles, el tirano de Epidauro, entre otros muchos a los que suprimió de un modo cruel e ilegítimo, a Timarco, que había venido a él de Atenas con dinero, tras haberle acogido y tratado amablemente lo mató y arrojó su cuerpo al mar metido en un saco; y esto lo llevó a cabo por medio de Cleandro de Egina, sin que se enteraran los demás. Más tarde, cuan- D do la situación política de su ciudad se hallaba en desorden, envió aquí a su hermano Cleótimo en secreto para que consultara al oráculo acerca de su huida y migración. Entonces el dios respondió que concedía a Procles huida y migración allí donde él mandó a su huésped egineta depositar el saco o donde el ciervo tira sus cuernos. El tirano, pues, entendiendo que el dios le mandaba arrojarse al mar o enterrarse (pues los ciervos entie-

---

do, págs. 113 ss.; FONTENROSE, *The Delphic Oracle*, págs. 58 ss.) –de hecho la expedición de Sicilia (405-412 a. C.) resultó un desastre para los atenienses–, jugaba con el doble sentido de la expresión *hesychían ágein*, que normalmente significa «mantenerse en paz» según el mismo Plutarco explica en *Vida de Nicias* 13, 6, donde no obstante hace a la sacerdotisa de Atenea no de la ciudad jonia de Eritras sino de la lidia Clazómenas (cf. nota anterior).

[106] De los tres hijos de Dinómenes aludidos por el oráculo (n.° 484 PARKE-WORMELL) Gelón arrebató el trono a los hijos del tirano Hipócrates de Gela (muerto en el 491 a. C.) y posteriormente conquistó también Siracusa, a donde trasladó la corte; tras repetidas victorias sobre los invasores cartagineses murió nombrando sucesor a Hierón (478 a. C.), mencionado antes (cf. n. 38), y a partir del 466 a. C. reinó durante un breve tiempo Trasibulo, al que una revuelta obligó a exiliarse en Locros. Dinómenes tuvo además otro hijo que reinó en Gela a la muerte de Gelón, Policelo, autor de la ofrenda de una cuadriga de bronce en Delfos cuyo conductor era el famoso Auriga. Cf. BERVE, *Die Tyrannis bei den Griechen* I, Múnich, 1967, págs. 152 s.

rran y esconden debajo de la tierra sus cuernos cuando se les caen), aguardó un poco de tiempo y luego, cuando la situación política se hizo completamente angustiosa, se escapó; pero los E amigos de Timarco lo cogieron, le dieron muerte y arrojaron su cadáver al mar[107].

Y, lo que es más importante, las *retras*, por medio de las cuales Licurgo ordenó el gobierno de los lacedemonios, le fueron dadas a éste en prosa[108]. Es más, aunque Heródoto, Filócoro e Istro[109], que son los que más se han esforzado por reunir

---

[107] Según HERÓDOTO, III 52, Procles (ss. VII-VI a. C.) fue expulsado del poder por su yerno Periandro, el tirano de Corinto, sin que tengamos apenas más datos ni sobre aquél ni sobre esta historia oracular ambivalente y moralizante (y un tanto incoherente) no falta de paralelos en otros oráculos ; cf. PARKE-WORMELL, *The Delphic Oracle* I, págs. 122 s.; FONTENROSE, *The Delphic Oracle*, págs. 66 s. ; SCHRÖDER, *comm. ad loc.* La noticia de que los ciervos entierran sus cuernos cuando se les caen es mencionada también por Plutarco en *Quaest. conv.* VII, 2, 1 *(Mor.* 700D) junto con su fuente, Teofrasto.

[108] Se trata de la discutida constitución espartana de la Retra, que el propio Plutarco, en *Vida de Licurgo* 6, presenta como un oráculo *(rhétra* significa «pacto» pero también «declaración solemne») dado al semilegendario reformador, aunque ya Jenofonte, *Constit. Lacedem.* VIII 5, piensa simplemente en una sanción y no dictado por parte de Delfos; cf. A. PÉREZ JIMÉNEZ, *Plutarco. Vidas Paralelas* I, Madrid, 1985, pág. 287, n. 32. Por lo demás, en el mismo pasaje, un poco más adelante, Plutarco cita otra versión, en dísticos elegíacos, supuestamente compuesta por Tirteo (Fr. 1b GENTILI-PRATO = 3 ADRADOS) a partir de un oráculo dado, según él, a los reyes espartanos Polidoro y Teopompo, y según DIODORO SÍCULO, VII 14, 4 y ss., que transmite una versión un poco más amplia (Fr. 14 GENTILI-PRATO de Tirteo), dado al propio Licurgo; cf. FERNÁNDEZ DELGADO, «Das Orakel in der frühgriechischen Poesie», *Würzburg. Jahrbüch. f. d. Altertumswiss.* 17 (1991), 17-39; C. O. PAVESE, «La *Rhetra* di Licurgo in Plutarco, *Lyc.*, 6, 1-8», en I. GALLO, B. SCARDIGLI (ed.), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco* (Atti V Conv. Plut.), Nápoles, 1995, págs. 313-342.

[109] Filócoro de Atenas (ss. IV-III) y el esclavo Istro (s. III a. C.), discípulo de Calímaco, son dos historiadores eruditos de los llamados Atidógrafos, el segundo más bien interesado por el aspecto anticuarial; el primero fue además *mántis kaì hieroskópos* y escribió cuatro libros sobre mántica según la *Suda*; cf. JACOBY, *F. Gr. Hist.* III, núms. 328, 334; AMANDRY, *La mantique apollinienne*, págs. 159 s.

las profecías en verso, han registrado numerosos oráculos sin metro, Teopompo, quien se ha preocupado por el oráculo no menos que cualquier otro[110], ha censurado duramente a los que no creían que en aquel tiempo la Pitia profetizase en verso; y cuando quiso demostrar esto ha podido disponer de muy pocos oráculos, como si la mayoría incluso ya entonces fueran dados F
en prosa.»

20. Mas algunos todavía ahora surgen en verso, a uno de los cuales también ⟨sus⟩ circunstancias lo han hecho famoso. Existe un santuario de Heracles Misógino en la Fócide, y es preceptivo que el que ejerce el sacerdocio no tenga trato con mujer durante ese año; por ello también generalmente nombran sacerdotes a ancianos[111]. Sólo que algún tiempo atrás un joven no sin cualidades sino ambicioso que estaba enamorado de una
jovenzuela, recibió el sacerdocio. Al principio se controlaba a 404A
sí mismo y evitaba a la individua; pero en cierta ocasión en que él se hallaba descansando después de beber y bailar, ella se le acercó y lo consiguió. Entonces, asustado y confuso, recurrió al oráculo y preguntó al dios si había algún perdón y absolución para su falta; y obtuvo el siguiente oráculo:

---

110 Teopompo de Quíos, historiador del s. IV a. C. contemporáneo de Éforo y émulo de Isócrates, del cual hizo suya la visión de la historia como sierva de la política, fue autor además de unas *Helénicas* y unas extensas *Filípicas* conservadas muy fragmentariamente, según ATENEO, XIII 605A, de un tratado sobre *Los tesoros robados a Delfos*; cf. Fr. 182-183 MÜLLER (*F. Hist. Gr.* I, págs. 308 s.); Fr. 247-249 JACOBY (*F. Gr. Hist.* II, B 1, 115).

111 Si bien la epíclesis *Misogýnes* es una corrección de Xylander por un extraño *misoûn* del texto (que Schröder reproduce simplemente entre cruces), al parecer se sabe de algún otro lugar en que las mujeres estaban excluidas del culto de Heracles (cf. FLACELIÈRE, *Plutarque. Oeuvres Morales* VI, pág. 69, n. 5), al que sin embargo el mito hace amador tanto de mujeres como de mancebos; por otra parte, la noticia de PAUSANIAS, IX 27, 6 de que en la beocia Tespias su sacerdocio estaba encomendado a una virgen, parece apuntar igualmente a un culto de castidad. Cf. J. BAYET, *Les origines de l'Hercule romain*, París, 1926, pág. 448.

Todo lo inevitable lo perdona el dios [112].

Sin embargo, aunque se admitiera que en nuestra época ningún oráculo es pronunciado que no sea en verso, mayor dificultad habría con respecto a los antiguos, que daban sus respuestas
B unas veces ⟨en⟩ verso y otras sin ser en verso. Ni uno ni otro tipo, muchacho, están fuera de lo razonable, a poco que tengamos sobre el dios opiniones rectas y puras y no creamos que él mismo es el que antes componía los versos y ahora susurra los oráculos a la Pitia como si hablara por medio de la máscara de un actor [113].

21. «Ciertamente merece la pena decir algo y preguntarse de nuevo sobre estas cuestiones en términos más amplios, pero

---

[112] El hecho de que Plutarco cite el presente trímetro yámbico como un caso más de verso oracular (n.° 464 PARKE-WORMELL) sin comentarios, puede ser una razón más para pensar que debieron de existir otros oráculos en este metro, cf. *supra* notas 37 y 53, y véase PARKE, «The use of other than hexameter verse in Delphic Oracles», *Hermathena* 65 (1945), 58-66; en contra POMTOW, *Quaest. orac caput selectum.* Sin embargo, el carácter claramente proverbial de esta respuesta hace pensar en la utilización, no exenta de humor, por parte del oráculo, de una sentencia preexistente, como cabe sospechar en otros casos, siendo a veces la historia oracular un mero *aition* para explicar el origen del dicho; cf. WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen* II, pág. 470, n. 1; FONTENROSE, *The Delphic Oracle*, pág. 87, 188; FERNÁNDEZ DELGADO, *Los oráculos y Hesíodo*, págs. 92 ss.

[113] Cf. *supra* 7, 397C y *Def. orac.* 9, 414E, donde la imagen utilizada es la de los ventrílocuos *(eggastrímythoi)*. A juzgar por estos pasajes Plutarco deja exclusivamente en manos de la Pitia la respuesta oracular; sin embargo hay que tener en cuenta que en su época las respuestas eran en prosa, lo cual facilitaba las cosas (cf. 405C), y de otra parte cabe preguntarse cuál pudo haber sido la función, en su tiempo y en el pasado, de los ministros del santuario llamados *prophêtai*, cuya designación coincide con la dada a los intérpretes del dios en *Def. orac.* 9; cf. PARKE, *Cla. Quart.* 34 (1940), 85-89; W. E. MCLEOD, «Oral bards at Delphi?», *Trans. Amer. Philol. Assoc.* 92 (1961), 317-325, y FERNÁNDEZ DELGADO, «Poesía oral mántica en los oráculos de Delfos», en J. L. MELENA (ed.), *Symbolae L. Mitxelena oblatae*, Vitoria, 1985, págs. 153-166.

por ahora recordemos brevemente lo que hemos aprendido, cómo el cuerpo se sirve de numerosos instrumentos y el alma del cuerpo en sí y de las partes del cuerpo[114]; mas el alma resulta ser un instrumento de la divinidad, y la virtud de un instrumento consiste en adecuarse lo más fielmente posible a aquello que lo utiliza con la fuerza que le es natural, y producir la acción C del pensamiento mismo tal como en él aparece, pero mostrarlo no puro, impasible e irreprochable cual se hallaba en su creador, sino mezclado ⟨en elevada proporción con lo ajeno⟩; pues él por sí solo es invisible para nosotros, pero al manifestarse en otro y a través de otro se llena de su naturaleza. Paso por alto la cera, el oro, la plata, el bronce y todas las demás clases de sustancia moldeable, las cuales reciben la forma única de la similitud que es modelada, pero unas sustancias añaden por sí mismas una diferencia y otras otra al objeto imitado; como las innumerables representaciones ilusorias de imágenes y formas en espejos, ya sean planos, cóncavos o convexos, a partir de una sola figura; también son, en efecto ⟨*** [115] y al sol⟩ no hay D nada que se parezca más en ⟨la⟩ forma ni que sea de naturaleza más dócil para utilizar como instrumento que la luna; mas, aunque recibe del sol su brillo y ardor, no nos lo devuelve igual a nosotros, sino que una vez mezclado con ella cambia de color y adquiere una fuerza diferente; también el calor se ha ido por completo y la luz ha quedado debilitada. Supongo que también tú conoces aquello que se dice en Heráclito[116], que 'el soberano del cual es propiedad el oráculo de Delfos ni dice ni calla sino que señala'. A esas acertadas afirmaciones añade y piensa que el dios de aquí se sirve de la Pitia para la audición del mismo E modo que el sol se sirve de la luna para la visión; muestra y re-

[114] El mismo tópico se encuentra en *Sept. sap. conv.* 21 *(Mor.* 163E).

[115] Los códices presentan aquí una laguna de unas dieciocho o veinte letras.

[116] HERÁCLITO, Fr. 22 B 93 DIELS-KRANZ (= 14 (a) MARCOVICH = 37 GARCÍA CALVO).

vela, en efecto, sus propios pensamientos, pero los muestra mezclados a través de un cuerpo mortal y de un alma ⟨humana⟩, que no es capaz de mantenerse en calma ni ofrecerse inmóvil y estática por sí misma a aquello que la mueve, sino que, como en medio de un temblor, se agita presa y envuelta en las emociones y pasiones que hay en su interior.

Del mismo modo, pues, que los torbellinos no son firmemente dueños de los cuerpos que son arrastrados juntamente alrededor, sino que, al ser por una parte transportados en círculo
F por la fuerza, y por otra hundidos hacia abajo por naturaleza, por obra de ambos factores surge un movimiento rotatorio desordenado y errático, así la llamada inspiración parece ser una mezcla de dos movimientos, experimentando el alma al mismo tiempo un movimiento que le llega de fuera y otro por naturaleza. Donde, en efecto, no es posible servirse de cuerpos inanimados y estables en sí mismos, forzándolos más allá de lo que les es propio por naturaleza, ni hacer que un cilindro se mueva en el sentido de una esfera, ⟨un cono⟩ en el sentido de un cubo, una lira con sonido de flauta o una trompeta con sonido de cítara, sino que el utilizar cada cosa con arte, no es al parecer sino según le corresponde por naturaleza ¿seguro que a lo animado, dotado de movimiento propio y que participa de iniciativa y razón se le podría manejar de otro modo que de acuerdo con la condición, capacidad o naturaleza que existe en él precisamen-
405A te, moviendo a la música a una mente sin instinto musical, a las letras al iletrado o a la elocuencia al no versado ni ejercitado en discursos? No es posible que alguien lo afirme.»

22. «En mi favor atestigua también Homero, que si bien establece que ninguna acción, por decirlo así, se lleva a cabo por una causa 'sin la intervención de un dios' [117], sin embargo no representa al dios sirviéndose de todos para todas las cosas,

[117] Cf. HOM., *Od.* II 372, XV 531. De los editores recientes de *Pyth. or.* solamente Schröder cree que no se trata de una cita homérica.

sino de cada uno según el arte o la facultad que posee. ¿O no ves», dijo, «mi querido Diogeniano, cómo Atenea, cuando quiere persuadir a los aqueos, apela a Ulises, cuando quiere violar los juramentos busca a Pándaro, cuando quiere poner en fuga a los troyanos se dirige a Diomedes? [118]. Porque éste es B
fornido y belicoso, el otro hábil arquero e insensato, el otro de palabra fácil y sagaz. No tenía Homero, en efecto, la misma idea que..., si es que fue... el que compuso

con la voluntad de un dios, incluso sobre una estera navega-
[rías [119],

sino que reconocía que unas facultades y naturalezas han nacido para unas cosas y otras para otras, cada una de las cuales se mueve de manera diferente, aunque sea uno solo lo que las mueve a todas. Del mismo modo, pues, que aquello que pone en movimiento no puede mover a lo pedestre de manera que vuele ni a lo que zarabatea de manera que hable con claridad ni a lo de voz débil de manera que la tenga sonora (sino que por esta razón, creo, a Bato, que había venido aquí por su voz, lo envió como colonizador a Libia, porque era ciertamente tartamudo y de voz débil, pero con dotes de rey, hombre de estado C
y prudente) [120], así es imposible que hable en forma poética el

---

[118] Cf. HOM., *Il.* II 172 ss., IV 86 ss., V 123 ss. y 711 ss., respectivamente.

[119] Puesto que se trata de un trímetro yámbico, más que en Píndaro (que es corrección de Stephanus acogida por Flacelière, Babbitt, Cilento y Valgiglio por un desconocido *Pándaros* de los mss.) se ha pensado sobre todo en EURÍPIDES, Fr. 397 NAUCK², perteneciente al *Tiestes*, como autor de este verso que por lo demás devino proverbial, cf. ARISTÓFANES, *Paz*, 699; LUCIANO, *Hermót.* 28 y *Corp. Paroem. Gr.*, ed. LEUTSCH-SCHNEIDEWIN, 173, 69.

[120] El oráculo (n.º 39 PARKE-WORMELL) dado a Bato de Tera, fundador de Cirene y primer rey de su dinastía a finales del s. VII a. C., es citado por HERÓDOTO, IV 155, 3 y aludido por PÍNDARO, *Pítica* IV 3-8 y *Pítica* V, y más tarde es recogido en forma más amplia por DIODORO DE SICILIA, VIII 29 (n.º 71 PARKE-WORMELL); cf. PARKE-WORMELL, *The Delphic Oracle* I, págs. 73 ss.; S. F. CHAMOUX, *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, París, 1953, págs. 69 ss.,

iletrado que nunca ha escuchado versos. Lo mismo que la que actualmente sirve al dios es hija legítima y honorable como el que más aquí y ha llevado una vida completamente ordenada, pero, criada en una casa de campesinos pobres, desciende a la sede oracular[121] sin llevar consigo nada ni de arte ni de ninguna otra experiencia o habilidad, sino que, lo mismo que Jenofonte cree que la doncella debe ir a casa del varón habiendo visto lo menos posible y oído lo menos posible[122], así de inexperta e ignorante prácticamente de todo, y virgen en verdad de alma está
D junto al dios. Sin embargo nosotros creemos que el dios se sirve del canto de garzas, reyezuelos y cuervos para sus indicaciones[123] y no pretendemos que, en la medida en que son mensajeros y heraldos de los dioses, expresen cada cosa racional y claramente, y en cambio la voz y el habla de la Pitia pretendemos que la ofrezca como ⟨la de una heroína trágica⟩ desde la escena, no desazonada ni simple sino expresándose en verso y con majestuosidad, entonación, lenguaje metafórico y con acompañamiento de flauta.»

23. «¿Qué diremos, entonces, de las antiguas? No una sola afirmación sino más de una, creo yo. Efectivamente, en primer lugar, como queda dicho[124], también ellas expresaban la mayor

---

92 ss. Sobre su dudosa autenticidad cf. CRAHAY, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, págs. 110 ss.; DEFRADAS, *Les thèmes de la propagande delphique*, págs. 245 ss.; FONTENROSE, *The Delphic Oracle*, págs. 120 ss.

[121] La expresión *káteisin eis tò chrēstḗrion* sugiere que la sede oracular se hallaba en algún lugar subterráneo, cosa que puede ser corroborada por la fórmula empleada en algunas respuestas: *emòn dómon eskatabaínei*, or. 8, 1 PARKE-WORMELL, y tal vez por los propios datos arqueológicos, cf. F. COURBY, *Fouilles de Delphes* ,II, París, 1927, págs. 64 s.; nota 47 a *Def. orac.* Sin embargo la cuestión es muy discutida, cf. SCHRÖDER, *Plutarchs Schrift Pyth. or.*, págs. 142 ss.

[122] JENOFONTE, *Económico* VII 5.

[123] Sobre el cuervo como animal consagrado a Apolo y sobre la ornitomancia cf. *supra* 12, 400A y n. 67.

[124] *Supra* 19, 403A-F.

parte de sus respuestas en prosa, y en segundo lugar también aquel tiempo produjo temperamentos y naturalezas personales dotadas de una cierta propensión y tendencia a la poesía, a las E
cuales inmediatamente les sobrevenían ansias, impulsos y actitudes creadoras de una disposición del alma que requería una escasa iniciativa externa y encauzamiento de la capacidad imaginativa [125], de modo que no sólo, como dice Filino, astrónomos y filósofos se dejaban arrastrar de inmediato a lo que les es propio [126], sino que cuando se encontraban en medio de abundante vino y pasión ⟨y⟩ se había infiltrado alguna pena o sobrevenido de repente una alegría, se producía un deslizamiento hacia la 'cantora... expresión' [127] y se llenaban los banquetes de versos y

---

[125] Si, como hemos insinuado en algunas de las notas al cap. 19 (notas 104 y 108), el argumento de que «las profetisas antiguas se expresaban mayoritariamente en prosa» no es tan fácil de probar como quiere Plutarco dada la dificultad de distinguir entre paráfrasis en prosa y cita textual de un oráculo en el caso de los autores que los transmiten, mucho más difícil de sostener es este otro punto sobre la naturaleza más poética de los temperamentos de antaño. El problema que se plantea es cómo la Pitia, que, según el propio Plutarco reconoce, era una muchacha del pueblo completamente ignorante (si bien ESQUILO, *Eumén.* 38, la describe como una vieja), pudo haber compuesto los versos oraculares, los cuales, con las deficiencias que puedan tener en algunos casos, se sirven de la lengua literaria y el tipo de composición formularia habitual en el epos matizada por los típicos procedimientos oraculares de la perífrasis, la metáfora, la ambivalencia, el juego de palabras y demás. Una solución que sin embargo tampoco se hace evidente de suyo, sería poner en relación a los servidores del templo llamados *prophetâi,* cuya misión no se explica, con la presencia en épocas anteriores de unos verdaderos rapsodos, autores de las respuestas; cf. *infra* 25, 407B y *supra* n. 113.

[126] Cf. *supra* c. 18 (402E-403A).

[127] La supuesta cita, parcialmente mutilada por una laguna de unas ocho letras en los mss. y para la cual Paton, seguido por Flacelière y por Valgiglio, propuso ⟨*oaristýs*⟩ y Babbitt *poiētḗn*, es negada como tal y completada con *kaì émmetron* por S. T. TEODORSSON, «Plutarch, *De Pyth. or.* 405E-F», *Eranos* 86 (1988), 141-144, seguido por SCHRÖDER, *comm. ad loc.*, a partir de *Quaest. conv.* I, 5, 1-2 *(Mor.* 622D-623A) y antes TEOFRASRO, Fr. 90 WIMMER.

cantos [128] y los libros de escritos amorosos. Y cuando Eurípides dijo que

F *Amor enseña al poeta, aunque carezca de inspiración anterior-*
[mente [129],

lo que quiso decir fue no que el amor infunde el talento poético y musical, sino que pone en movimiento y reaviva el que estaba ya allí olvidado y ocioso. O ¿hemos de decir, querido huésped, que actualmente nadie está enamorado, sino que el amor ha desaparecido, porque nadie con versos y cantos

velozmente dispara con su arco melodiosos himnos a jóvenes
[amados,

406A como dijo Píndaro? [130]. Realmente es absurdo; pues todavía muchos amores dan vueltas junto al hombre, ⟨pero⟩, al juntarse con almas que no son por naturaleza aptas ni bien dispuestas para la poesía, no se acompañan de flautas ni de liras, aunque son no menos locuaces y ardientes que los antiguos; además tampoco es lícito ni honroso decir que carecía de amor la Academia y el coro de Sócrates y Platón, cuyos tratados amorosos es posible leer, aunque no hayan dejado poemas [131]. Y ¿en qué

[128] El *sympósion*, propiamente la segunda parte del banquete, dedicada a la bebida, fue el máximo órgano de difusión de la poesía griega en la época arcaica, y en particular de un género a mitad de camino entre lo popular y lo culto que era el escolio *(skólion)*, gran parte de cuya temática era amorosa; cf. M. Vetta, *Poesia e simposio nella Grecia antica. Guida storica e critica,* Roma, 1983; O. Murray (ed.), *Sympotica*, Oxford, 1984.

[129] Eurípid., Fr. 663 Nauck², perteneciente a la *Estenebea*. La cita, que rebasa el marco del trímetro yámbico, se repite con ligero cambio en *Quaest. conv.* I 5 *(Mor.* 622C) y *Amat.* 17 *(Mor.* 762B).

[130] Pínd., *Istm.* II 3; cf. *supra* c. 18 (403A y n. 103.

[131] Tratados platónicos sobre el amor son el *Fedro* o el *Banquete*; pero a Platón se le atribuyen también epigramas elegíacos amorosos, cf. J. M. Edmons, *Elegy and Iambus* II, Londres, 1931, págs. 2-11; y al propio Sócrates le son atribuidos poemas por la *Suda*, Platón, *Fedón* 60c-61b; Dióg. Laerc., II 42 y Ateneo, 628E-F; cf. West, *Iambi et Elegi Gr.* II, págs. 118 s.

difiere del que dice que inspirada por el amor solamente lo ha sido Safo entre las mujeres, ⟨el que afirma⟩ que dotada de capacidad mántica ⟨solamente⟩ lo ha sido la Sibila y Aristonica[132] y aquellas que pronunciaron oráculos en verso? 'El vino, en efecto', como decía Queremón, 'se mezcla con el carácter de los que beben'[133], y la inspiración mántica, como la amorosa, se sirve de la capacidad subyacente y mueve a cada uno de los que la han recibido según su naturaleza». B

24. «No obstante, si observamos también la acción del dios y de la providencia veremos que el cambio ha sido para mejor. En efecto, el uso del lenguaje se parece al cambio de la moneda, y también de él es legal lo habitual y familiar, aun cuando adquiere en unas épocas un valor y en otras otro. Hubo un tiempo en que se utilizaban como monedas del lenguaje versos, melodías y cantos, reduciendo a forma poética y musical no sólo toda la historia y la filosofía sino, en una palabra, toda experiencia y asunto que requiriera una expresión más bien solemne. No es sólo que actualmente apenas unos pocos los entiendan mientras que entonces todos escuchaban y disfrutaban con los cantos, '⟨pastores⟩, labradores y pajareros', como dice Píndaro[134], sino que, en virtud de su buena disposición para la C

[132] Sobre la Sibila délfica y sus profecías en verso véase *supra* c. 9 (398C-D) y n. 53. Aristonica, o mejor dicho Aristonice, con desinencia jonia, se llamaba la Pitia que, según HERÓDOTO, VII 140-141, dirigió a los atenienses dos célebres oráculos en hexámetros (núms. 94, 95 PARKE-WORMELL) en relación con la batalla de Salamina (480 a. C.). Ambos son considerados no auténticos por CRAHAY, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, págs. 295 ss.; cf. recientemente PÉREZ JIMÉNEZ, «Religión y política en Grecia: Temístocles y el oráculo de Delfos», *Minerva* 6 (1992), 61-82, con bibliografía.

[133] QUEREMÓN (autor trágico de mediados del s. IV a. C.), Fr. 16 SNELL-KANNICHT (= 16 NAUCK²). Cf. *Def. orac.* 50 *(Mor.* 437D-E) y *Quaest. conv.* I 4 *(Mor.* 620E) sobre la misma idea.

[134] PÍND., *Ístm.* I 48; sólo que Píndaro expresa los términos en dativo singular, no en nominativo como aquí, y en un contexto diferente. La misma cita figura más ampliamente en *Tranq. an.* 13 *(Mor.* 473A).

expresión poética, la mayoría, por medio de la lira y el canto, amonestaban, se expresaban con libertad, exhortaban, referían relatos y proverbios y aun componían himnos, plegarias, peanes a los dioses en verso y con música [135], unos por aptitud na-
D tural, otros por hábito. Ni el dios, pues, escatimaba a la mántica ornato y gracia ni rechazaba de aquí ⟨la⟩ estimada musa del trípode, sino que más bien la atraía despertando ⟨y⟩ acogiendo con agrado las naturalezas poéticamente dotadas, y él mismo proporcionaba visiones y contribuía a fomentar lo imponente y elocuente como apropiado y admirable. Mas cuando, al experimentar la vida un cambio al mismo tiempo que las circunstancias y la naturaleza de los hombres, el uso fue rechazando lo superfluo y suprimió los dorados moños, despojó de blandas túnicas y sin duda también recortó las cabelleras más imponentes y descalzó del coturno, adquiriendo los hombres la no despreciable costumbre de rivalizar con la extravagancia adornán-
E dose con modestia y de tomar como ornato lo simple y sencillo más que lo impresionante y refinado [136], del mismo modo,

---

[135] Piénsese en autores como Hesíodo, Arquíloco, Solón o Teognis. Con anterioridad a los llamados *Himnos Homéricos,* de carácter abiertamente literario, y de los compuestos por autores consagrados de la lírica coral, cierta tradición, conocida por PAUSANIAS, IX 27, 2, hace de los semilegendarios Olén, Panfo, Orfeo y Museo autores de himnos, y un himno de las mujeres eleas a Dioniso, transmitido por el propio PLUTARCO, *Aet. Gr.* 36 *(Mor.* 299A-B), se conserva entre los restos de la poesía popular griega, *Carm. pop.* 25 PAGE (871 *Poet. Mel. Gr.),* cf. F. PORDOMINGO, «Las citas de *Carmina popularia* en Plutarco», en G. D'IPPOLITO-I. GALLO (ed.), *Strutture formali dei 'Moralia"*..., págs. 213-224. Sobre el peán, canto normalmente de súplica o de acción de gracias cuyo nombre deriva del estribillo *ié Paián* que lo acompaña, cultivado al menos ya desde Homero y por autores conocidos como Alcmán, Simónides, Baquílides y Píndaro, y dirigido habitualmente a Apolo pero también a otras divinidades como el propio Dioniso, cf. *E ap. Delph.* 9 *(Mor.* 389B) y n. 59.

[136] Plutarco se está haciendo sin duda eco de TUCÍDIDES, I 6, 3, un pasaje de la llamada «Arqueología» que se refiere al «moño adornado con doradas cigarras» y a las «túnicas de lino» de los atenienses y jonios de antes de las guerras médicas, así como de TUCÍDIDES, II 40, 1, en que Pericles, en el elogio que hace de Atenas en su discurso en honor de los muertos durante el primer año de

transformándose y desnudándose el lenguaje al mismo tiempo, descendió la historia de los versos como de un carruaje[137], y por medio de lo pedestre se distinguió completamente lo verdadero de lo fabuloso; la filosofía, abrazando lo claro y didáctico antes que lo asombroso, fue haciendo su búsqueda por medio de la prosa, y a la Pitia el dios la hizo cesar de llamar 'encendedores de fuego' a sus conciudadanos, 'devoradores de serpientes' a los espartanos, 'montaraces' a los hombres y 'bebedores

---

la guerra del Peloponeso, entre otras cosas se jacta de que «cultivamos la belleza con sencillez»; cf. A. CORLU, *Plutarque. Le démon de Socrate*, París, 1970, págs. 94 y 190, n. 69. El coturno, que al parecer Esquilo adoptó para su uso en la escena trágica, fue introducido desde Lidia en la misma época que la túnica *(chitón)* jonia, cf. CH. PICARD, *La vie privée dans la Grèce classique*, París, 1930, págs. 67 s. Sin embargo, ARISTÓFANES, *Caballeros* 580 y *Nubes* 14, todavía critica a los jóvenes atenienses que llevaban el pelo largo para distinguirse de los demás.

El afán de originalidad frente al modelo tucidideo produce, como vemos, expresiones no menos rotundas y sonoras y se prolonga en dos parejas de adjetivos contrapuestas que, por pertenecer, al menos la primera de ellas (*tò aphelès kaì litón* «lo simple y sencillo»), al lenguaje de la crítica literaria por lo menos ya desde Dionisio de Halicarnaso, hace que el párrafo, en principio referido al cambio de las circunstancias de vida en general, pueda ser entendido al mismo tiempo como una alegoría del estilo literario, de acuerdo con una utilización metafórica del lenguaje típica de Plutarco; cf. FERNÁNDEZ DELGADO, *Estud. Clás.* 102 (1992).

[137] La imagen de la prosa *(pezòs lógos)* descendiendo del carro de la poesía, el *díphron Moisân* que designa PÍNDARO, *Olímp.* IX 81, aparece anteriormente en la introducción a la *Geografía* de ESTRABÓN (s. I a . C.-s. I d. C.) (así como en la *Musa pedestris* de HORACIO) entre otros lugares; cf. E. NORDEN, *Die antike Kuntsprosa*, 2.ª ed., Leipzig-Berlín, 1909 (= *La prosa d'arte antica*, trad. B. HEINEMANN CAMPANA, Roma-Salerno, 1986), págs. 32 s. Posiblemente ha sido tomada de alguna fuente estoica, acaso Posidonio, quien, en un pasaje de su *Geografía*, expone una teoría de la evolución de la forma de expresión literaria similar a la de Plutarco; cf. R. KASSEL, *Dichtkunst und Versifikation bei den Griechen (Vorträge Rheinisch-Westfäliche Akademie der Wissenschaften* G 250), Opladen, 1981, espec. págs. 15 ss.; SCHRÖDER, *Plutarchs Schrift Pyth. or.*, págs. 53 s.

de los montes' a los ríos [138]; y despojando a los oráculos del
F verso épico, de términos raros, de circunloquios y de oscuridad, permitió que hablaran a los consultantes del mismo modo que las leyes hablan a las ciudades, que los reyes tratan con los pueblos y que los discípulos escuchan a los maestros, adaptándolos a lo comprensible y verosímil».

25. «Es preciso saber bien que el dios, como dice Sófocles, es

para los sabios constante enigmatizador de oráculos,
para los torpes maestro simple y de pocas palabras [139];

407A mas, junto con la claridad, también la credibilidad se invirtió, cambiando con las demás circunstancias, de tal modo que antiguamente, atribuyendo lo no habitual y común sino simplemente sesgado y perifrástico a sugerencia de la divinidad, la mayoría se asombraban y lo respetaban; pero más tarde, apreciando el conocer cada cosa clara y fácilmente y sin ampulosi-

---

138 El contexto plutarqueo sugiere que tales designaciones oraculares (or. 582-586 Parke-Wormell), de las cuales tres *(pyrikáoi, ophiobóroi y orempótai)* son *hápax* compuestos de rección verbal y una, *oreânes* «montaraces», recuerda formaciones como *Akarnânes,* aunque su etimología no es clara (cf. Chantraine, *Dictionnaire éthymologique...,* s. v.; Ch. A. Lobeck, *Aglaophamus*, Königsberg, 1829, págs. 845 s.), no son meros epítetos sino apelativos metafóricos de tipo descriptivo y pintoresco, con paralelos en los oráculos, en otras manifestaciones literarias griegas de influencia popular, como los *Trabajos y Días* de Hesíodo, y también en la antigua literatura germánica, cuyos estudiosos les dan el nombre de *Kenningar*; cf. Fernández Delgado, *Los oráculos y Hesíodo,* págs. 102 ss.; I. Waern, *The Kenning in Pre-Christian Greek Poetry*, Upsala, 1951. En relación con el apelativo *ophiobóroi* «devoradores de serpientes», Porfirio, *Sobre la abstinencia* I 25, refiere que, cuando el regreso de los Heraclidas, las tropas que invadieron Esparta bajo el mando de Eurístenes y Procles, los míticos fundadores de la doble realeza espartana, a falta de otra cosa comían serpientes que la tierra hizo surgir.

139 Sófocles, Fr. 771 Radt (= 704 Nauck); dos trímetros yámbicos de una tragedia perdida y de no fácil interpretación, cf. Schröder, *comm. ad loc.*

dad ni afectación, no sólo acusaban a la poesía que rodea a los oráculos de que se oponía a la comprensión ante la verdad, mezclando vaguedad y sombra a la exposición, sino que ya también a las metáforas, enigmas y ambigüedades los miraban con recelo como a escondrijos y subterfugios en los que meter- B se y ampararse el que daba un traspié en el ejercicio de la adivinación. Y a muchos se les podía oír decir que ciertos hombres con dotes poéticas estaban asentados junto al oráculo recibiendo y recogiendo las palabras, los cuales envolvían a los oráculos en versos, metros y ritmos a modo de receptáculos improvisadamente[140]. Cuánta responsabilidad ⟨en⟩ los oráculos tuvieron los famosos Onomácritos, Pródicos y Cinetones, en el sentido de que les añadieron teatralidad y ampulosidad sin que las necesitaran para nada, omito referirlo y no presto oído a las calumnias[141]. Pero lo que de más mala reputación llenó a la C

---

[140] Suponiendo que las personas que llevabán a cabo esta labor de versificación de las respuestas oraculares sean distintas de las referidas en el párrafo siguiente, estos *poietikoì ándres* instalados en el santuario, de los que «muchos» hablaban, pueden haber sido los rapsodos cuya intervención parece exigir el carácter de las respuestas; cf. *supra* 23, 405E, n. 125 y ESTRABÓN, IX 3, 5. Funcionarios similares parece haber habido en el oráculo de Claros y quizá también en Dídima, cf. PARKE, *Class. Quart.* 34 (1940), 85-89; *The Oracles of Apollo in Asia Minor,* Londres, 1985, págs. 220 ss.; FONTENROSE, *Didyma*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1988, págs. 43, 78 ss.

[141] Además de los centros oraculares existían los compiladores y forjadores particulares de oráculos, llamados *chrēsmológoi.* Uno de los más conocidos es Onomácrito, poeta órfico que vivió en la corte ateniense de los Pisistrátidas (finales del s. VI a. C.). Exiliado por éstos instó a Jerjes a atacar Grecia recitándole los oráculos que le eran favorables (HERÓD., VII 6), y a él se atribuye la sistematización de los oráculos del legendario Museo, así como la intervención en la redacción de los poemas homéricos; cf. KERN, *Orph. Fr.*, núms. 182-195; FLACELIÈRE, *Devins et oracles grecs*, págs. 87 ss.; *Der kleine Pauly*, s. v.; P. A. ROTH, *Mantis. The Nature, Function and Status of a Greek Prophetic Type*, Diss. Bryn Mawr College, 1982, págs. 288-292. Más difíciles de documentar son Pródico (de Samos o de Focea) y Cinetón (¿de Esparta?), éste al parecer un homérida tardío, cf. *RE* XXIII 1 (1957), s. v. Ambos nombres, por lo demás, son sólo conjeturas para un texto alterado en este punto y también sin duda al

forma poética fue esa tropa charlatana y feriante que realiza sus bufonadas junto a los santuarios de la Diosa Madre y de Serapis y va de acá para allá recitando oráculos, unas veces espontáneamente y otras tomándolos a sorteo de ciertos escritos, a los esclavos y a las mujerucas, quienes se dejan seducir especialmente por los versos y la poesía de las palabras [142]; de ahí precisamente que la forma poética, que parecía ponerse por igual al servicio de pícaros, embaucadores y falsos adivinos, haya sido apartada de la verdad y del trípode».

26. «Es más, no me extrañaría que a veces los antiguos tuvieran necesidad de una cierta doblez, rodeo y vaguedad. Pues
D por Zeus que no descendía fulano a consultar sobre la compra de un esclavo ni zutano sobre un negocio [143], sino que ciudades muy poderosas, reyes y tiranos de sentimientos en absoluto mesurados recurrían al dios por problemas ⟨políticos⟩, a los cuales no interesaba a quienes estaban al cuidado del oráculo disgus-

final del párrafo, para cuya traducción hemos adoptado la propuesta de Wyttenbach, aceptada por Flacelière, aunque no del todo satisfactoria, cf. SCHRÖDER, *comm. ad loc.*

[142] En época de Plutarco, y en contra de la actitud personal del sacerdote de Apolo (cf. FLACELIÈRE, *Plutarque. Oeuvres Morales* VI, págs. 47 s.), los cultos orientales proliferaban en las diversas provincias del imperio. A Cibele, la Gran Madre, una diosa frigia de la tierra identificada por los griegos con la madre de los dioses Rea, se le tributaba un culto orgiástico que penetró en Grecia ya desde las guerras médicas. Serapis era un trasunto del Osiris egipcio que en el Egipto helenístico fue implantado como divinidad oficial también para los griegos y que a lo largo de la época imperial gozó de un gran favor entre las clases populares; infundía sueños oraculares que eran descifrados por *oneirocrítai;* cf. W. HORNBOSTEL, *Sarapis*, Leiden, 1973, págs. 232 s. Uno de los procedimientos oraculares utilizado por los mencionado charlatanes —sobre *tò agyrtikón* cf. *E ap. Delph.* 4 *(Mor.* 386A-B), *Vida de Mario* 17, 10; *Aet. Gr.* 54 *(Mor.* 303C); DIÓN PRUS., I 53 ss.; PLATÓN, *Repúbl.* II 364b-c)— alude a la cleromancia o forma de adivinación basada en la selección al azar de palabras o letras escritas en ciertos guijarros *(klêros)*; cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination,* I, págs. 188-197; SCHRÖDER, *comm. ad loc.*

[143] Cf. *infra* 28, 408C.

tar e incitar a la enemistad escuchando muchas cosas no deseadas. Pues no obedece el dios a Eurípides, que dice como ordenándolo por ley:

Solamente Febo debería
cantar en son profético para los hombres[144],

sino que, al usar de servidores e intérpretes mortales, a los cuales conviene cuidar y velar de modo que no perezcan a manos de hombres malvados por servir a un dios[145], sin ánimo de E
ocultar la verdad, sino desviando su manifestación al recibir en su forma poética, lo mismo que un rayo de luz, muchas inflexiones y bifurcarse en muchas direcciones, le quitaba su opacidad y dureza. Había, naturalmente, cosas que ⟨convenía que⟩ los tiranos desconocieran y de las que los enemigos no se dieran cuenta antes. A éstas, pues, las rodeó de insinuaciones e incertidumbres, que, al tiempo que ocultaban a los otros la explicación, a ellos mismos no se les escapaban ni engañaban a los que la reclamaban y estaban atentos. De ahí que sea sumamente necio aquel que, una vez que las circunstancias se han hecho diferentes, si el dios cree que ya no debe ayudarnos del mismo modo sino de otro, se queja y lo denuncia». F

27. «Más aún, ningún aspecto derivado de la forma poética es más útil para el lenguaje que el hecho de que las declaraciones vinculadas y enlazadas con versos se recuerdan y dominan mejor. Ciertamente los hombres de entonces tenían que poseer una poderosa memoria; pues se indicaban muchas cosas, señales de lugares, momentos propicios para actividades, santuarios de dioses ultramarinos y tumbas de héroes secretas

---

144 EURÍPIDES, *Fenicias*, 958-59.

145 En *E ap. Delph.* 6, 386E-F, PLUTARCO da una explicación distinta de la ambigüedad oracular, como un motivo para fomentar el estudio de la dialéctica, necesaria para entender su pensamiento.

⟨y⟩ difíciles de descubrir cuando se parte lejos de la Hélade. Sa-
408A béis, en efecto, por medio de cuántos indicios... Cretines, Gnesíoco, Falanto[146] y muchos otros caudillos de expediciones tenían que descubrir el asentamiento concedido y conveniente para cada uno; algunos de los cuales también se equivocaban, como Bato. Creyó, efectivamente, que se había extraviado al no encontrar el lugar al que había sido enviado; y vino por segunda vez dando voces. Entonces el dios dictó:

si Libia criadora de rebaños tú mejor que yo conoces,
tú que no has ido que yo que he ido, harto me admiro de tu sa-[biduría[147],

[146] El pasaje parece corrupto y los cuatro nombres son conjeturales. El más seguro parece el de Falanto, que es el nombre del fundador mítico de Tarento y cuyos oráculos correspondientes son referidos por PAUSANIAS, X 10, 6; DIODORO, VIII 21, 3; DIONIS. HALICARN., *Ant. Rom.* XIX 1, 2 (núms. 525, 46, 47 PARKE-WORMELL). Cretines parece ser que se llamaba uno de los fundadores de la ciudad de Sinope, en la costa sur del Mar Negro (Fr. 994 DILLER, *Geogr. gr. min.* I 232, del PSEUDO-ESCIMNO). Gnesíoco de Mégara colaboró con los beocios en la conquista del país de los Mariandinos, en el Mar Negro, según un escolio a APOLONIO ROD., II 351, y en unión de aquéllos fundó Heraclea Póntica (cf. or. 401, 402 PARKE-WORMELL). Teucro, nombre propuesto por Sieveking, era el hijo de Telamón y hermanastro de Áyax, el cual fundó una ciudad de nombre Salamina. Cf. SCHRÖDER, *comm. ad loc.* Sobre los oráculos de colonización cf. CRAHAY, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, págs. 110 ss.; DEFRADAS, *Les thèmes de la propagande delphique*, págs. 233 ss.; FONTENROSE, *The Delphic Oracle*, págs. 137 ss.

[147] Según cuenta HERÓDOTO, IV 155-57 (cf. PÍND., *Pít.* V; ARISTÓT., Fr. 611, 16 ROSE), Bato, el fundador de Tera ya mencionado (*supra* 22, 405B), enviado por el oráculo a formar una colonia en Libia se estableció en la isla costera de Platea, hasta que, en vista de que la colonia no prosperaba, volvió a consultar el oráculo (or. 41 PARKE-WORMELL); cf. *supra* n. 120; SCHRÖDER, *comm. ad loc.*; y sobre el texto del oráculo cf. FERNÁNDEZ DELGADO, «Plutarco como fuente de los oráculos». Apolo había estado en Libia cuando, según el mito, trasladó allí a la ninfa Cirene, hija del rey de los Lapitas, de la que se enamoró al verla cazando, cf. PÍND., *Pít.* IX 18-69.

y de este modo lo despachó de nuevo. Lisandro, completamente desconocedor también de la colina Orcalides, también llamada Alópeco, del río Hoplites

y de la serpiente hija de la tierra que se arrastra detrás falaz-
[mente,

vencido en combate cayó en aquellos lugares a manos de Neó- B
coro, un hombre de Haliarto portador de un escudo que tenía como emblema una serpiente [148]. Otros muchos casos similares de los antiguos, difíciles de retener y recordar, no es necesario contároslos a vosotros, que los conocéis».

28. «En cuanto al actual estado de cosas, sobre las cuales interrogan al dios, yo personalmente las aprecio y saludo con agrado; pues hay mucha paz y tranquilidad, ha cesado la guerra y no hay migraciones ni luchas civiles ni regímenes tiránicos ni otras enfermedades y desgracias de la Hélade que requieran remedios como de muchos fármacos y extraordinarios [149]. Donde C

---

[148] El característico procedimiento oracular de la ambivalencia homonímica basado en este caso (or. 173 PARKE-WORMELL) en un motivo propio del folclore, el del engaño por equivocación (cf. FONTENROSE, *The Delphic Oracle*, págs. 58 ss.; FERNÁNDEZ DELGADO, *Los oráculos y Hesíodo...*, págs. 111 ss., 120 s.), no está presente solamente en la serpiente del escudo, y no de la tierra, del guerrero que dio muerte a Lisandro (en el año 395 a. C. en Haliarto, Beocia), sino también en el nombre del río *Hoplítes* («soldado de infantería») y en cierto modo en el de la colina Alópeco («Raposera»), según el propio PLUTARCO expone más ampliamente, y de manera divergente, en la *Vida de Lisandro* 29, 6-9 (450B-C); cf. SCHRÖDER, *comm. ad loc.*; FERNÁNDEZ DELGADO, «Plutarco como fuente de los oráculos».

[149] Plutarco hace intervenir una imagen medicinal en lo que parece ser un canto a los beneficios de la *pax* de Roma, cuya grandeza sin duda admiraba sin menoscabo del amor por su patria ; cf. FLACELIÈRE, *Ant. Class.* 32 (1963); C. P. JONES, *Plutarch and Rome*, Oxford, 1971, págs. 70, 101, 120 ss.; G. I. D. AALDERS, *Plutarch's Political Thought*, Amsterdam-Oxford-Nueva Yok, 1982, págs. 54 ss.

no hay nada complicado ni secreto ni terrible, sino preguntas sobre asuntos pequeños y corrientes cual proposiciones hipotéticas de escuela sobre «si se ha de contraer matrimonio», «si se ha de embarcar», «si se ha de hacer un préstamo», y los más importantes oráculos de las ciudades se refieren a la cosecha de frutos, la cría de los animales y la salud de las personas [150], envolver ahí en versos, inventar circunloquios e introducir palabras raras en cuestiones que requieren una respuesta simple y concisa es propio de un sofista ambicioso que intenta embellecer un oráculo con vistas a su reputación; pero la Pitia es ya de por sí de carácter noble, y cuando desciende allí y se encuentra al lado del dios, más le preocupa a ella... que la reputación y el
D que las gentes la alaben o censuren» [151].

29. «Sin duda también nosotros deberíamos ser así; mas lo cierto es que, como angustiados y temerosos de que el lugar pierda una reputación de tres mil años [152] y de que algunos desprecien y dejen de visitar el oráculo como si fuera la clase de un sofista, hacemos su defensa e inventamos causas y razones sobre cosas que ni conocemos ni nos corresponde a nosotros conocer, intentando consolar y convencer al que se queja, en lugar de mandarlo a paseo; pues

más penoso será en primer lugar para él mismo [153]

---

[150] Cf. también *supra* 26, 407D, así como *E ap. Delph.* 5 *(Mor.* 386C), *Def. orac.* 7 (413B) sobre el tipo de consultas oraculares en la época de Plutarco. Las mencionadas preguntas escolares constituyen ejemplos concretos de *thésis*, uno de los *progymnásmata* retórico-educativos de la época helenística e imperial, cf. G. KENNEDY, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton, 1983, pág. 65. Cf n. 27 a *E ap. Delph.* 5 y véase SCHRÖDER, *comm. ad loc.*

[151] Una laguna de 23 (o bien de 13) letras en los mss. es rellenada con diversas propuestas por los editores.

[152] «Tres mil» *(trischilíon)* (tal vez una cifra convencional) es conjetura de Leonicus por un incomprensible *trichismón* de los mss. Flacelière propone leer «mil».

[153] Ligera adaptación de *Odisea* II 190.

si uno tiene sobre el dios una opinión tal como para aceptar y admirar esos dichos de los sabios que aquí se hallan inscritos, el 'Conócete a tí mismo' y el 'Nada en demasía' [154], en particu- E
lar por su brevedad, por encerrar en escaso volumen un pensamiento bien trabado y férreo, y en cambio acusar a los oráculos porque la mayoría de las veces responden con concisión, llanamente y de manera directa. A dichas sentencias de los sabios les pasa además lo mismo [155] que a las corrientes que han sido comprimidas en un estrecho; pues no tienen transparencia ni ⟨nitidez⟩ de pensamiento, sino que, si examinas lo que ha sido escrito y dicho sobre ellas por aquellos que deseaban saber cómo es cada una, no encontrarás fácilmente otros tratados más largos que éstos. El lenguaje de la Pitia, en cambio, del mismo F
modo que los matemáticos llaman línea recta a la más corta de entre aquellas que tienen los mismos límites, así, sin describir curva ni círculo ni doblez ni ambivalencia sino yendo derecho a la verdad, aunque abocado a inclinarse y tener que responder en relación con su credibilidad, no ha proporcionado hasta ahora ninguna prueba en contra de sí mismo, sino que ha llenado el oráculo de ofrendas y donativos de extranjeros y de griegos, y ⟨lo ha adornado completamente⟩ con hermosos edificios y 409
construcciones de los Anfictiones [156]. Sin duda vosotros mis-

---

[154] Sobre éstas máximas cf. *E ap. Delph.* 2 (385D y n. 17). Ambas máximas, que se hallaban grabadas en el templo de Apolo (cf. PAUSANIAS, X 24, 1), son sin duda las más célebres de cuantas la tradición atribuye a los Siete Sabios, cf. PLATÓN., *Protág.* 343a, así como PLUT., *Sept. sap. conv.* 21 *(Mor.* 163D, 164B), *Garr.* 17 *(Mor.* 511A) y véase DEFRADAS, *Les thèmes de la propagande delphique*, págs. 268 ss.; BÜHLER, *Zur handschriftlichen Überlieferung der Sprüche der Sieben Weisen.*

[155] La lectura *kaì* de los mss. es acogida por todos los editores menos por Sieveking, que introduce la conjetura *kaí <toi>* de Paton.

[156] La liga Anfictiónica pileo-délfica se organizó en torno al templo de Deméter en Antela, cerca de las Termópilas, y posteriormente asumió la custodia y administración del de Apolo en Delfos, cuyos Juegos Píticos también organizaba. Su consejo o *synédrion* se reunía dos veces al año, y con frecuencia se convirtió en un instrumento políticamente importante en manos de estados

mos podéis ver muchas fundaciones nuevas que antes no existían y muchas restauradas que se hallaban arrasadas y destruidas. Así como a los árboles florecientes les crecen otros al lado, también la Pilea[157] comparte el vigor y verdor de Delfos, adquiriendo, gracias a los recursos de aquí, una forma, una belleza y un ornato de templos, cámaras y aguas como no adquirió en los mil años anteriores. Ciertamente, aquellos que habitaban
B junto al Galaxión en Beocia percibieron la presencia del dios en una abundancia y extraordinaria afluencia de leche[158], pues

de todos los ganados salió a borbotones,
como la mejor agua de las fuentes,
leche en abundancia; y ávidos llenaban las tinajas;
ni un odre ni una jarra quedaba de más en las casas,
llenáronse los baldes de madera ⟨y⟩ todas las tinajas[159];

pero a nosotros nos ofrece señales más brillantes, rotundas y claras que éstas, creando del anterior abandono y pobreza, co-

---

poderosos; cf. G. Daux, «Plutarque, *Moralia* 409A-B et le prétendu faubourg delphique de Pylaia», *Rev. Archéol.* 6. sér. 11 (1938), 3-18; H. Schaefer, *RE* XXIII 2, 1959, s. v. *Pylaia*; V. Ehrenberg, *The Greek State*, Oxford, 1960, págs. 108 ss.

157 Santuario de Deméter Pilea en Antela, junto a las Termópilas, en torno al cual se organizó en un principio la Anfictionía pileo-délfica, cf. nota anterior.

158 Para la traducción adoptamos la lectura *theléon* (mss. y Flacelière *théleon)* frente a la conjetura de Wilamowitz adoptada por Sieveking y Schröder *thelân* «de las hembras» (o *thaléon* de Babbitt, adoptada por Cilento y Valgiglio).

159 Pínd., Fr. 104 B Snell-Maehler, de atribución incierta (Page, *Poet. Mel. Gr.* 997, lo clasifica como *adespoton)*; cf. Wilamowitz, *Hermes* 34 (1899), 223 s., según el cual el templo de Apolo Galaxio, del cual tenemos solamente aquí noticia, estaría situado en las proximidades de Tebas y se identificaría con el Ismenieo (pero cf. Bölte, *RE* VII 1, 1910, s. v.). Parece menos dudoso pensar, dados los hábitos de Plutarco al respecto (cf. *supra* n. 82), que el autor está sugiriendo una derivación etimológica del epíteto del dios a partir de esa superabundancia de leche *(gála(x))*; cf. Fernández Delgado, *Estud. Clás.* 102 (1992), 40 ss.

mo de una sequía, abundancia, brillo y honra. En verdad me felicito a mí mismo por cuanto me mostré bien dispuesto y servicial para este estado de cosas junto con Polícrates y Petreo [160], y felicito al que ha sido el líder de esta política para nosotros y que planea y dispone la mayor parte de ellas... [161], sin embargo C no es posible que un cambio tan importante y tan grande haya tenido lugar en poco tiempo por obra de la diligencia humana si un dios no estuviera presente aquí y prestase su divina sanción al oráculo».

30. «Sin embargo, del mismo modo que en aquel entonces había quienes censuraban la oblicuidad y oscuridad de los oráculos, también ahora hay quienes denuncian su excesiva simplicidad. Es el suyo un sentimiento completamente infantil y estúpido; pues los niños se alegran más de ver y prefieren el arco iris, halos y cometas antes que la luna y el sol, y éstos año- D

---

[160] Es dudoso que Polícrates sea el Polícrates de Sición mencionado en *Quaest. conv.* IV 4 pero nunca en relación con Delfos. De L. Casio Petreo al menos se sabe por algunas inscripciones que era un influyente ciudadano de Delfos que desempeñó el cargo de magistrado de los Anfictiones, cf. ZIEGLER, *Plutarco*, pág. 61; interviene en *Quaest. conv.* V 2 *(Mor.* 674F) como anfitrión de un *sympósion* ofrecido con ocasión de los Juegos Píticos y es designado como *agonothétes.*

[161] Sigue una laguna de unas 25 letras en los códices, donde entre otros autores FLACELIÉRE, «Hadrien et Delphes», *Comptes-Rendus de l'Acad. des Inscr.* 1971, págs.168-85 (espec. pág. 185, n. 3), supone que figuraba el nombre del líder *(kathēgemón),* que según él sería el emperador Adriano (117-138 d. C.), monarca filoheleno y gran devoto de Apolo Pítico; cf. JONES, *Plutarch and Rome*, pág. 34. Dicha hipótesis es rebatida entre otros por R. H. BARROW, *Plutarch and his Time*, Londres, 1967, pág. 179, n. 4. Por el contrario, R. HIRŻEL, *Der Dialog* II, Leipzig, 1895, pág. 205, n. 1, seguido por Wilamowitz, Sieveking y ZIEGLER (*Plutarco*, pág. 36), creía que Plutarco (por boca de Teón) estaría pensando en sí mismo, naturalmente sin nombrarse. SCHRÖDER, *Plutarchs Schrift Pyth. or.*, págs. 15 ss., muestra su desconfianza hacia las distintas propuestas (además de las citadas el propio Apolo o el emperador Domiciano) y piensa más bien en un personaje desconocido.

ran los acertijos, las alegorías ⟨y⟩ las metáforas, que son reflejos de la mántica frente a lo mortal e imaginativo; y si no se informan suficientemente de la causa de la transformación, se van tras condenar al dios, no a nosotros ni a sí mismos, por ser incapaces de acceder por medio de la razón al pensamiento del dios».

LA DESAPARICIÓN DE LOS ORÁCULOS

Título

El tratado *Def. orac.* es no sólo el más largo con mucho de los tres Diálogos Píticos sino quizás el menos pítico de los tres, en el sentido de que no se limita, como los otros dos, a la explicación de instituciones exclusivamente délficas. Es también el más filosófico. Su título se hace eco de una cuestión, la crisis de los oráculos (excluido precisamente el de Delfos), que, planteada muy pronto en la obra, es respondida por extenso en la última y por tanto la más importante parte de ésta. Pero, entre medias, la explicación de la cuestión lleva a exponer la teoría de los démones y ésta a su vez se explaya en la exposición metafísica del número de mundos, cuestiones que reciben no menor atención que aquélla.

No obstante, el santuario pítico es taxativamente definido como el marco idóneo para la discusión de tales cuestiones (412D), que en definitiva buscan la gloria del dios délfico (412E); la exposición de los factores de la adivinación llevada a cabo en la parte final del diálogo se ajusta concretamente al modelo délfico (433C, 437A ss.); y un *leitmotiv* de la obra, recuperado definitivamente en su sección final, es la compaginación de las explicaciones con el cuidado de la providencia divina, que por momentos parece identificarse tácitamente con Apolo.

Datación

Aparte de la dedicatoria a Terencio Prisco, amigo y mecenas del poeta Marcial, quien le dedicó el libro XII de sus epigramas, publica-

do en torno a los años 101-102 [1], el diálogo ofrece un punto de referencia cronológico, que es la localización de la conversación «poco antes de los Juegos Píticos que tuvieron lugar bajo la presidencia de Calístrato», en vida del propio Lamprias, el hermano mayor de Plutarco a la sazón joven *(Def. orac.* 410). Calístrato es el *epimelétes* de los Anfictiones en dichos juegos y es amigo de Plutarco, que lo menciona con frecuencia en *Quaestiones convivales* y en otras partes de *Moralia.* El problema es que la datación de los juegos oscila entre el año 63, defendido por J. Bayet [2], y el 83, propuesto por R. Del Re [3].

Una posible indicación para una cronología relativa de este tratado con respecto a *E ap. Delph.* podría proporcionarla la alusión, realizada en *Def. orac.* 426E, al significado de la consagración de la E en Delfos. La cuestión es suscitada en relación con la importancia del número cinco, la cual constituye una de las explicaciones de la letra en *E ap. Delph.* Puesto que el personaje que la menciona no parece estar al tanto de los argumentos allí esgrimidos en pro del valor de dicho número, podría pensarse que la composición de *Def. orac.* es anterior a la del otro diálogo. Por lo demás, la explicación de *E ap. Delph.* recoge y amplía la mayoría de los argumentos aducidos en *Def. orac.* y añade otros varios.

Por lo que respecta a la relación cronológica de *Def. orac.* con *Pyth. or.*, ya hemos dicho cómo el carácter, calificado por el propio autor de provisional, de la argumentación del primer tratado sobre el tema de la adivinación, frente a su tratamiento decidido y lineal en el segundo, invita a pensar en la posterioridad de éste [4]. Por el contrario, algunos autores ven en la extensión de *Def. orac.* una *summa* de las ideas de Plutarco sobre el tema y sitúan su redacción después de la de los otros dos diálogos píticos [5].

---

[1] K. ZIEGLER, *Plutarco*, Brescia, 1965, págs. 74 s., 97; C. P. JONES, *Plutarch and Rome,* Oxford, 1971, pág. 60.

[2] J. BAYET, «La mort de la Pythie», *Mél. F. Grat* I, 1946, págs. 68 s.

[3] R. DEL RE, *Il dialogo sull' estinzione degli oracoli di Plutarco di Cheronea*, Nápoles, 1934, págs. 5 s.

[4] R. FLACELIÈRE, «Plutarque et la Pythie», *Rev. Ét. Gr.* 46 (1943), 72-111.

[5] DEL RE, *Il dialogo...*, págs. 5 s.; G. SOURY, «Plutarque, prêtre de Delphes: l' inspiration prophétique», *Rev. Ét. Gr.* 55 (1942), 52.

Composición

La composición del diálogo tiene algunos rasgos en común con la de los otros dos Diálogos Píticos a la vez, otros en común con la de *E ap. Delph.*, otros en común con la de *Pyth. or.* y otros, los más, propios. Como en los otros dos Diálogos Píticos se trata esencialmente del relato de una conversación que ha tenido lugar anteriormente, en este caso no tan lejana como la de *E ap. Delph.* ni tan próxima como la de *Pyth. or.*

Como en *E ap. Delph.*, el proemio consta de una dedicatoria en forma de misiva, la cual, al igual que en dicho diálogo, comienza por una imagen comparativa de aplicación implícita, allí poética, aquí mítica; allí en relación con la dedicatoria, aquí con la ocasión que da comienzo al diálogo propiamente dicho, que es el encuentro en Delfos del gramático Demetrio y el viajero lacedemonio Cleómbroto, procedentes el uno de Gran Bretaña y el otro de Egipto. La imagen mítica ensalza directamente a Delfos en cuanto *omphalós* de la tierra, lo cual puede ser una manera de establecer una compensación con una temática que, a diferencia de la de los otros dos tratados, enseguida remonta el vuelo de la sede oracular para embarcarse en cuestiones de alta teología mántica y aun de metafísica, tal como en parte hacían prever las inquietudes intelectuales de Cleómbroto señaladas por el autor a través de su hermano Lamprias *(Def. orac.* 400A-B). De la identidad de este último, sin embargo, según un artificio utilizado asimismo en *Fac. lun.*, no nos enteramos hasta llegado el cap. 8, con lo cual hasta ese momento da la impresión de que es el propio autor el que habla.

Como en *Pyth. or.*, antes de entrar en materia la conversación se entretiene en un motivo secundario —allí el colorido de las estatuas de los Navarcos, aquí la progresiva disminución del aceite de la lámpara de Amón—, el cual, si bien en este caso, a diferencia de aquél, no tiene que ver con la sede délfica, una vez más compensa su aparente alejamiento del tema con el hecho de que la discusión puede ser interpretada como una metáfora anticipada y oculta del mismo. El papel que aquí desempeñan los monumentos délficos como escenografía de la conversación, por el contrario, es mucho menor, apenas poco más que el que desempeñan en *E ap. Delph.*, y el escaso recorrido se hace no en dirección al templo de Apolo, como allí, sino de éste hacia la Les-

que de los Cnidios, que es donde se desarrolla la mayor parte de la conversación.

Como en *Pyth. or.*, finalmente, la discusión de un motivo marginal primero da pie para el planteamiento de la cuestión principal, que en este caso es la causa de la crisis de los oráculos. Sin embargo, a diferencia de allí, el tratamiento del problema no es diferido para dar paso a cuestiones sólo contextualmente conexas, sino que éste se va sencillamente complicando y va introduciendo conceptos lo suficientemente discutibles para reclamar su propia explicación. Sólo en este sentido actúa eficazmente el procedimiento, utilizado igualmente en *Pyth. or.*, de la exhortación a retomar el tema principal, la cual aquí se inserta exactamente al principio (cap. 23) y al final (cap. 38) de lo que sin duda podemos calificar como un largo *excursus* sobre el número de mundos.

Dicha cuestión se plantea al hilo de la algo menos extensa exposición de la teoría de los démones (caps. 10-21), la cual a su vez, siguiendo un modelo constructivo como de cajas chinas, surge como la explicación más importante de la cuestión principal. Ésta, por su parte, una vez que ha hallado una vía de solución en la función desempeñada por los démones, invocados por uno de los dos hombres «sagrados» del encuentro inicial, Cleómbroto, se reabre ya dentro de la esfera de lo divino y de la mano de Lamprias —que en este diálogo desempeña el papel del personaje sosias del autor— en el punto concreto de cómo los démones inspiran a los profetas. Su desarrollo, también relativamente extenso (caps. 38-52), incide en la insinuada *gradatio* desde el momento en que una relación primera de causas materiales es combinada con la causa eficiente de la divinidad. Con lo cual, al tiempo que se rinde un homenaje al maestro Platón, se atiende al papel de la providencia, la importancia de cuya idea en este diálogo no dista demasiado de la que ostenta en *Pyth. or*[6].

Personajes

Los personajes que participan en la conversación son los siguientes, por orden de aparición:

---

[6] Cf. D. Babut, «La composition des *Dialogues pythiques...*», págs. 215-233.

El espartano Cleómbroto, que invierte su fortuna en viajes con el fin de colmar sus ansias de saber, y Demetrio, gramático de Tarso, ambos calificados de «sagrados» y agrupados por su encuentro simbólico en Delfos, procedentes de regiones opuestas de la tierra (con lo cual desempeñan un poco el papel que desempeña el visitante Diogeniano en *Pyth. or.*). Desde el punto de vista de la caracterización psicológica y de su entidad como personajes, sin embargo, una cierta contraposición se establece no tanto entre ellos como sí acaso entre Cleómbroto y Lamprias, que son, el segundo mucho más que el primero, los verdaderos protagonistas del diálogo.

La credulidad de Cleómbroto al dar por buena la explicación apresurada de los sacerdotes de Amón sobre la disminución del aceite de la lámpara (410B) o los relatos de cierto extranjero del Mar Rojo sobre mitos o sobre el número de mundos (421 ss.) no se opone a sus ínfulas eruditas, visibles en estas y otras historias, y fruto de sus frecuentes y exóticos viajes, en los cuales hace acopio de conocimientos para fundamentar sus especulaciones filosóficas y teológicas (410B). Su defensa de la religiosidad tradicional se manifiesta asimismo en su renuencia a aceptar explicaciones materiales de la crisis de los oráculos y en su afán de dejar a salvo la providencia divina apelando al papel desempeñado por los démones, cuya exposición ocupa nada menos que once capítulos (10-21) de la obra. En esta misma línea defiende la doctrina estoica de un solo dios incorruptible y ataca la epicúrea de la infinitud y el azar. Introduce la cuestión del número de mundos (22.) y a partir de ahí cesan sus intervenciones.

A Demetrio acababa de enviarle el emperador a un viaje de reconocimiento por Gran Bretaña, y acaso podría identificarse con un personaje histórico homónimo que dedicó dos placas de bronce, encontradas en York, una a Océano y Tetis y otra a los dioses del pretorio[7]. Sus intervenciones se suceden a lo largo del diálogo y, aunque nunca extensas, permiten entrever su actitud racionalista, puesta ya de manifiesto en su objeción a la explicación dada por Cleómbroto del menor consumo de aceite de la lámpara citada (410C), así como su carácter jovial, según muestra la broma dirigida a Heracleón (412E). A él le es

[7] H. DESSAU, «Ein Freund Plutarchs in England», *Hermes* 46 (1911), 156-160.

encomendado el planteamiento de la cuestión principal (5.) y su posterior reclamación cuando la respuesta se había diluido (38.). En el resto de sus intervenciones o bien ilustra o aclara brillantemente otras explicaciones, particularmente en relación con su especialidad de gramático, o bien pregunta.

Por el corte y volumen de sus intervenciones así como por su distribución a lo largo del diálogo, la función desempeñada por Amonio, el filósofo platónico maestro de Plutarco, lejos del protagonismo que ostenta en *E ap. Delph.*, se puede decir que es comparable a la de Demetrio, con la salvedad de que éste incide más en las preguntas mientras que las intervenciones de Amonio responden más al tipo de sabia opinión que se espera de su figura, según se manifiesta por ejemplo en *E ap. Delph.* De hecho, el tenor de sus intervenciones aproxima más su postura a la de Cleómbroto, si a ello añadimos un mayor grado de realismo y de raciocinio. Así, rebate la explicación de aquél a la disminución progresiva del consumo de aceite en el templo de Amón, haciendo ver los graves fenómenos astronómicos que se seguirían, y la sustituye por causas físicas inmediatas. No obstante, no menos empeñado que Cleómbroto en dejar a salvo la providencia divina, aduce como causa de la crisis de los oráculos su abandono por parte de los dioses en respuesta al creciente despoblamiento (8.). Por otra parte apoya a Cleómbroto frente a la objeción epicúrea en contra de los démones (20.) y, una vez que éste deja de intervenir, adopta en cierto modo una actitud de relevo en la defensa de esta doctrina: acerca de la cuestión de la acción de los démones en la adivinación es el primero en dar su opinión sobre su función específica (431C), y, ante la propuesta por parte de Lamprias de la sustitución de aquélla por efluvios de la tierra, opone como objeción el sentido del ritual previo a la consulta (46.). De modo que en cierta medida su personaje puede considerarse un desdoblamiento de las ideas del autor que compensa de ciertos extremismos de las opiniones de Lamprias.

El papel del personaje tras cuya voz principalmente cabe entrever la opinión del autor es encomendado en este diálogo al entonces joven hermano mayor de Plutarco, Lamprias, quien actúa además como narrador y como dedicante, todavía innominado (y sugiriendo por tanto momentáneamente la confusión con el propio autor), de la obra, funciones que en otros diálogos son repartidas entre más de un personaje. De modo que Lamprias, cuya caracterización aquí dista tanto del per-

sonaje de mundanos gustos de *Quaestiones convivales* como de su modesta función en *E ap. Delph.*, es el principal protagonista de la pieza, en la que el nombre de Plutarco, como en *Pyth. or.*, no interviene para nada. Aparte de algunas intervenciones ocasionales en puntos importantes de la primera parte, su protagonismo es absoluto en la segunda mitad, la cual comprende las dos extensas cuestiones del número de mundos y los factores de la adivinación. Su cargo de sacerdote del oráculo de Lebadea y el haberlo tratado allí en otras ocasiones le confieren autoridad en el conocimiento de este tema (431C). Una aleación oportuna de racionalismo y de piedad religiosa le lleva a aducir como explicación de la crisis de los oráculos causas materiales, con el fin de eximir a la divinidad de tal responsabilidad (9.). Frente a las objeciones de epicúreos y de estoicos defiende la existencia de más de un mundo, concretamente cinco, sin que ello le impida pensar en un Zeus único, al tiempo que rinde un homenaje a Platón y hace un despliegue de variados conocimientos. En causas materiales de cuño aristotélico basa asimismo la explicación de la capacidad adivinatoria, pero, ante la objeción de Amonio de omitir la acción de la providencia, remitiéndose de nuevo a Platón introduce el control de la divinidad como causa final. Sin embargo ni en una ni en otra explicación se muestra Lamprias completamente convencido, como conviene al joven que, ante la citada objeción de Amonio, matiza su exposición temeroso de incurrir en tamaña responsabilidad en presencia de una compañía tan erudita.

Otros tres personajes forman parte del grupo de amigos que, como un coro, acoge la compañía de los protagonistas a partir del cap. 6. Intervienen sólo muy contadas veces y en la primera parte de la conversación. De ellos el joven Heracleón de Mégara, presente también en *Soll. anim.* 975C, quien replica con ágil y oportuno sarcasmo a la broma del lingüista Demetrio, y el cínico extravagante Dídimo, apodado el Planetiada («Vagabundo»), colérico censurador de la inmoralidad actual en su única intervención, introducen respectivamente una nota cómica y grotesca en la serena conversación. El primero muestra además su extrañeza sobre la atribución de crímenes y naturaleza mortal a los démones por parte de Cleómbroto, mientras que el viejo historiador Filipo, probablemente el estoico Filipo de Prusa, huésped de Plutarco y presente en las *Quaestiones convivales* (710B ss.), evoca en su apoyo el patético relato del Gran Pan. O bien uno y otro plantean preguntas.

Esquema del contenido (y distribución por capítulos)

1. Dedicatoria en forma de misiva comenzando por una imagen de aplicación implícita a la ocasión que da comienzo al diálogo y que es el encuentro en Delfos de Demetrio, gramático de Tarso, y el lacedemonio Cleómbroto.

2-4. Discusión sobre la lámpara de Amón:

Cleómbroto cuenta el relato que le hicieron los sacerdotes del templo egipcio de Amón sobre la disminución progresiva del consumo de aceite de la lámpara permanente, que ellos explicaban porque cada año sería más corto que el anterior (2). Réplica de Demetrio sobre la improcedencia de utilizar pequeños testimonios para investigar cuestiones de gran importancia, y contrarréplica de Cleómbroto (3). Objeción del filósofo Amonio sobre los fenómenos astronómicos y climáticos que se derivarían del supuesto y posible explicación por la hidratación o la deshidratación del aire o por el aumento de consistencia del aceite (4).

5-9. Suscitación y explicaciones de la cuestión principal:

El narrador propone a Cleómbroto que les hable del oráculo de Amón, antes célebre y ahora callado, y Demetrio dice que lo que hay que preguntarse es por la causa del desfallecimiento de los oráculos en general, puesto que lo mismo les ha ocurrido a los de Grecia, y cita el caso de los de Beocia (5). Los personajes se desplazan del templo hacia la Lesque de los Cnidios al encuentro de otros amigos, a los cuales Demetrio propone unirse al tema de conversación (6). Intervención indignada del cínico Dídimo atribuyendo el abandono de los oráculos a la retirada de la divina providencia por el tipo de preguntas impías que se plantean, e interrupción por parte del narrador exhortando a buscar otra causa puesto que los malvados existían en mayor número cuando los oráculos florecían (7). Amonio, atento a no dejar en entredicho la providencia del dios, explica la reducción de los oráculos, incluida la disminución de actividad del délfico, por el despoblamiento general de Grecia (8). Lamprias, asintiendo a la cuestión planteada por Cleómbroto, afirma que la causa de la desaparición de las fuerzas proféticas está no en la divinidad sino en la propia materia (9).

10-21. Teoría de los démones:

Cleómbroto, dada la dificultad de saber hasta qué punto interviene la providencia, antes que a la teoría de la materia subyacente se acoge a la de los démones, cuya existencia situó Hesíodo entre los dioses de un lado y los héroes y luego los hombres de otro (10). Siguiendo a Hesíodo establece una duración para la vida de los démones por la «edad del hombre», que Demetrio identifica con una alusión enigmática a la (estoica) conflagración universal (11). Cleóm-

broto replica sobre la falta de propiedades aritméticas notables de la cifra propuesta por él y, omitiendo la discusión, defiende en todo caso la existencia de los démones (12) y la ilustra con imágenes geométricas y astronómicas (13).

13-21. Función de los démones en la adivinación y en la religión:

Para él los démones son como ministros de los dioses que intervienen en los oráculos así como en los sacrificios y los misterios, y los hay de diferente acción (13). Ciertos ritos y sacrificios tienen como fin aplacar a démones malignos (14). Los contenidos de los mitos y los himnos se refieren no a dioses sino a démones, cuya emigración produce la desaparición de los oráculos (15).

14-20. Naturaleza mortal de los démones:

Habiendo mostrado el joven Heracleón su extrañeza sobre la atribución de crímenes y de una naturaleza mortal a los démones, Cleómbroto pregunta cuál sería si no su diferencia con los dioses (16). Para ilustrar la muerte de los démones Filipo el historiador relata la historia de la muerte del gran Pan (17). Demetrio añade otro prodigio sobre la muerte de un demon en una de las islas próximas a Gran Bretaña (18) y Cleómbroto argumenta a favor de la tesis con la doctrina estoica de un solo dios incorruptible y eterno, y en contra de la «infinitud» epicúrea, que atribuye la multitud de mundos al azar (19). También Amonio se pronuncia contra la objeción epicúrea de que es imposible que siendo los démones perversos puedan vivir largo tiempo, dada la tendencia del vicio hacia aquello que lo aniquila (20). Cleómbroto expone argumentos todavía más extraños, aunque arrancan ya de Platón, y refiere su encuentro a orillas del Mar Rojo con un extraño hombre inspirado que atribuía la adivinación a los démones y explicaba los actos del ritual délfico así como los mitos de Titón y los Titanes como pruebas ocurridas a démones (21).

22-37. Excurso sobre el número de mundos:

Heracleón pregunta qué relación tiene esto con Platón y Cleómbroto contesta que éste rechazaba la infinitud de mundos pero concedía un número de hasta cinco. El narrador pregunta si también el extranjero limitaba el número de mundos y Cleómbroto contesta que los fijaba en ciento ochenta y tres, dispuestos en torno a los lados y los ángulos de un triángulo (22). El narrador observa que la teoría de los mundos expresada por el extranjero es de Petrón de Sicilia; Demetrio se pregunta sobre la verosimilitud de tales explicaciones; Heracleón le replica que sin embargo los gramáticos, entre los que se halla Demetrio, hacen remontar esta opinión a Homero y aquél afirma que Platón cree en la existencia de un solo mundo; el narrador recuerda la cuestión pendiente de los oráculos y Demetrio propone tocar rápidamente esta otra y volver al tema (23). Lamprias argumenta que las objeciones que se oponen a admitir un número infinito de mundos no impiden admitir más de uno: es necesario pensar en

otros mundos y otros dioses con respecto a los cuales la divinidad pueda ejercer sus virtudes de sociabilidad; nada es único en la naturaleza (24); si existen varios mundos cada uno de ellos recibirá una cantidad definida de materia, sin que nada esté fuera de lugar (25.); cuando Aristóteles afirma que los cuerpos se mueven en dirección o alrededor del centro, éste no puede ser concebido en relación con el vacío, que no existe o es infinito (26), sino en relación con el centro particular de cada mundo (27) para no incurrir en la misma dificultad que Epicuro cuando hace mover los átomos hacia las regiones situadas bajo los pies o que Crisipo cuando pretende que el mundo está establecido en el centro (28); frente a otras objeciones de los estoicos, la pluralidad de mundos no implica que haya más de un Zeus, guía supremo de todo el conjunto y libre, en lugar de dioses que nacen y se consumen con el mundo (29); más noble es la concepción de los dioses como seres independientes y autónomos que visitan ya un mundo ya otro y los gobiernan (30).

31-37. Explicación por el número cinco:

Interviene Filipo para preguntarse qué significado especial tiene el número cinco para pensar en este número de mundos y no en más (31). Lamprias se remite al comentario de Teodoro de Solos a las teorías matemáticas de Platón, según el cual uno de los cinco mundos tendría por principio la pirámide (principio a su vez del fuego), el segundo el octaedro (principio del aire), el tercero el icosaedro y los otros dos el volumen preexistente en cada uno de éstos (32). Amonio denuncia la intervención de argumentos contradictorios en la explicación de Teodoro así como la exclusión de uno de los cinco cuerpos primitivos que es el cubo (33). Lamprias expone su opinión, basada en los cinco principios platónicos del universo: ser, identidad, alteridad, movimiento y estabilidad, y los cinco elementos corporales que los representan, dodecaedro, octaedro, icosaedro, pirámide y cubo respectivamente (34). Añade que el principio indeterminado produce el número par, y la unidad, que es superior, el número impar, y el número cinco nace de la unión del primer par y el primer impar (35). Además, dicho número posee propiedades matemáticas especiales y la naturaleza lo emplea en la mayor parte de sus divisiones, fisiológicas, astronómicas o musicales (36). Con todo, la argumentación termina con una nota de desconfianza (37).

38-52. Recuperación de la cuestión principal:

Demetrio propone volver al tema primero de la conversación y se pregunta por qué medio pueden los démones mantener inspirados a los profetas. Amonio opina que aquéllos, como espíritus que son, al encontrarse con otros, aunque revestidos de cuerpo, hacen nacer en ellos imágenes del porvenir; no obstante reclama la opinión de Lamprias, puesto que recientemente ha mantenido discusiones sobre el tema con extranjeros en Lebadea (38).

39-52. Causas de la adivinación:

Lamprias afirma que la capacidad de adivinación está ya presente en las almas, aunque debilitada durante su unión con el cuerpo mortal, y constituye una contrapartida de la memoria (39). La inspiración es fruto de un efluvio o soplo adivinatorio que dilata ciertos poros por los que entran las imágenes del porvenir (40). Es posible que la condensación del fluido agudice la parte profética del alma (41). Entre tantas emanaciones de la tierra las de Delfos son las únicas que disponen el alma a la inspiración adivinatoria (42). Ahora bien, las propiedades de la tierra aparecen y desaparecen aquí y allá periódicamente, como se puede ver por ciertos lagos, ríos y otros fenómenos naturales (43). Dado que, según la escuela aristotélica, todos estos fenómenos son producidos por las exhalaciones de la tierra, tampoco los vapores proféticos tienen una fuerza eterna sino sujeta a alteraciones (44). Preguntado sobre accidentes similares en los oráculos de Cilicia, Demetrio refiere cierta respuesta del oráculo de Mopso al gobernador del país que lo hizo cesar de su incredulidad (45). Amonio objeta que, si en el curso de la argumentación se ha transferido la adivinación de los dioses a los démones y de éstos a efluvios, qué sentido tienen los sacrificios y oraciones previos a la consulta, si las almas llevan en sí mismas el don profético y éste es puesto en movimiento por cierto estado del aire (46).

47-52. Causas materiales y causa final:

Lamprias apela a la distinción platónica entre causas materiales y la causa final y eficiente, que, refiriendo a la divinidad el origen de la inteligencia, no priva a la materia de su acción necesaria (47). De modo que no se despoja a la adivinación de su carácter religioso al proporcionarle como materia el alma humana y como instrumento el soplo inspirador, puesto que la tierra que produce a éste es considerada divina, al tiempo que los démones cuidan de la idónea proporción de la mezcla (48). Tampoco el ritual previo sobre la víctima entra en contradicción con estas ideas, puesto que se lleva a cabo para comprobar si ésta está sana de cuerpo y alma; ni entraría en contradicción aunque se hiciera para comprobar la disposición del dios, puesto que toda fuerza produce mejor o peor su efecto según la coyuntura (49). Por otra parte, la exhalación no es siempre igual, sino que pasa por períodos de debilitamiento y otros de gran vigor, y la Pitia es afectada unas veces de una manera y otras de otra en la parte de su alma que recibe el soplo profético (50). Así pues, cuando la facultad adivinatoria se encuentra bien ajustada a la exhalación, los profetas experimentan la inspiración; en caso contrario la inspiración no se produce o lo hace de manera desordenada (51). En todo caso son cuestiones que hay que reexaminar una y otra vez porque suscitan muchas objeciones e hipótesis contradictorias (52).

1. Cuentan, Terencio Prisco, que unas águilas o unos cisnes, dirigiéndose desde los extremos de la tierra hacia el medio, se encontraron en Pyto junto al llamado ombligo [1]; luego, pasado el tiempo, Epiménides de Festo, tratando de probar la leyen-
F da ante el dios y habiendo recibido un oráculo oscuro y ambiguo, dijo:

No hubo en verdad un ombligo en medio de la tierra ni del mar;
y si alguno hay, es claro para los dioses pero oscuro para los
[mortales[2].

---

[1] Según la forma más conocida de la leyenda, cuyas frecuentes referencias son recogidas por J. G. FRAZER, *Pausanias and other Greek Sketches*, Londres, 1900 (= *Sur les traces de Pausanias*, trad. M. G. ROTH, París, 1965), pág. 315, Zeus, a fin de averiguar el centro de la tierra, envió dos águilas desde los extremos del diámetro de su disco que se juntaron en Delfos (cuyo antiguo nombre era Pyto). En diversas representaciones plásticas aparecen éstas a ambos lados de una piedra redonda, llamada *omphalós,* «ombligo», que se guardaba en el *ádyton* del templo de Apolo. La versión que sustituye las águilas por cisnes se explica por la consagración de estas aves a Apolo, según refieren *Mor.* 387C *(E ap. Delph.* 6), 400 *(Pyth or.* 12) y, sobre todo, CALÍMACO, *Himn. Delos,* v. 249 ss.; cf. n. 37 a *E ap. Delph.* 6.

[2] EPIMÉNIDES, Fr. 11 DIELS-KRANZ *(Fr. Vorsokr.,* II, pág. 191). Epiménides de Creta fue un teólogo y taumaturgo semilegendario que según PLATÓN, *Leyes* 642d, ejerció sus oficios en Atenas sobre el 500 a. C. y según otros fue el purificador de la ciudad tras el asesinato de los aliados de Cilón en torno al 600 a. C., un lapso de tiempo que se compadece con las historias de su milagroso sueño de 57 años o los vagabundeos de su alma fuera del cuerpo. La tradición le adjudica, entre otras composiciones, una *Teogonía* así como *Katharmoí* y

Con razón, pues, el dios había apartado de sí a aquél, que trataba de poner a prueba una vieja leyenda tocándola como si fuera una pintura. 410A

2. Mas, poco antes de los juegos Píticos que tuvieron lugar bajo el arcontado de Calístrato [3], en nuestros días [4], dos hombres sagrados, partiendo de los confines opuestos del mundo, se encontraron casualmente en Delfos, Demetrio el gramático, que regresaba de Britania a Tarso, a su casa, y Cleómbroto de Lacedemonia, quien había andado vagando repetidas veces por Egipto y en torno a la región Troglodítica [5] y había navega-

oráculos, de los cuales el mencionado es recogido con el n.º. 14 de los délficos por PARKE-WORMELL *(The Delphic Oracle,* II) ; cf. E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational,* Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1951 (= *Los griegos y lo irracional,* Madrid, 1960), págs. 141-146.

[3] De los cuatro grandes agones poético-musicales y atléticos del mundo griego, los Juegos Olímpicos, Píticos, Nemeos e Ístmicos, los segundos existían desde antiguo ligados al culto délfico y eran celebrados cada ocho años a partir del año 582 a. C., siendo su organización encomendada al consejo Anfictiónico, que, sobre el modelo de los Olímpicos, a los cuales siguieron en importancia, les añadió el concurso atlético y ecuestre y fijó su celebración cada tercer año tras aquéllos; cf: *Der kleine Pauly,* s. v. *Agon,* col. 138; E. N. GARDINER, *Athletics of the Ancient World,* Oxford, 1930; C. MORGAN, *Athletes and Oracles (The Transformation of Olympia and Delphi in the VIII Century B. C.),* Cambridge, 1989, espec. págs. 106 ss. Acerca de la fecha en que los Anfictiones encargaron su dirección a Calístrato, un délfico apodado «el sofista» y amigo de Plutarco, que lo menciona varias veces, sobre todo en las *Cuestiones convivales (Mor.* 667D, 669E, 704E, 705B), así como su cargo *(Mor.* 704C), se suele acordar el año 83 d. C., aunque hay quien piensa en el 63 (J. BAYET, «La mort de la Pythie», *Mél. F. Grat,* págs. 68 s.), cf. ZIEGLER, *Plutarco,* págs. 48 s.

[4] Para la traducción seguimos, con Flacelière, Babbitt y Cilento, la lectura *kath'hemâs* de los códices en lugar de ⟨*toû*⟩ *kath'hemâs,* con un añadido de Paton, adoptada por Sieveking.

[5] En los autores clásicos encontramos con frecuencia una lectura, *Trōglodýtai*, propiamente «habitantes de cavernas», que puede ser correctamente aplicada a pueblos situados en la cara norte del Cáucaso, los cuales vivían en cuevas por causa del frío, así como a pueblos del Noroeste de Africa, del interior de África septentrional y posiblemente de la costa oriental del Mar Rojo (o

do mar Eritreo adentro no con fines comerciales, sino que,
B siendo hombre amigo de ver y conocer, con bienes suficientes y teniendo en no mucha estima el poseer más de lo suficiente, dedicaba su ocio a este tipo de actividades y andaba reuniendo información [6] como material para una filosofía que tenía como fin la teología, como él mismo la llamaba. Habiendo estado últimamente en el santuario de Amón [7], las demás cosas que allí había era evidente que no le habían causado excesiva admiración, pero respecto de la lámpara inextinguible refería una explicación digna de consideración que contaban los sacerdotes. Cada año gastaba sucesivamente menos aceite, y esto lo consideraban ellos como prueba del movimiento irregular de los años, que hace sucesivamente más corto en duración el siguiente que el anterior, pues es lógico que el gasto sea menor en menor tiempo.

3. Admirados los presentes y habiendo dicho además
C Demetrio que era ridículo a partir de pequeños hechos tratar de dar caza a cosas tan grandes, no, como dice Alceo, pintando «al león por la garra» [8], sino con una mecha y una lámpara cam-

---

mar «Eritreo»), cf. ESTRABÓN, VII 318, XI 500; PLIN., *Nat. Hist.* XII 98; pero, cuando el pueblo en cuestión se halla situado al Sur de Egipto, el nombre ha de ser tomado como una confusión por *Trōgodýtai*, habitantes de una región que se extendía a lo largo de la costa africana de Suez al estrecho de Bab-el-Mandeb, cf. HERÓD., IV 183.

[6] El término griego que vertemos por «información» es *historían*, que en el contexto se refiere a los conocimientos históricos y geográficos en general, a la manera de Heródoto en su proemio, sin que, como en éste, haya perdido todavía del todo su sentido primero de «indagación» o «inspección» (raíz de *uidere*, «ver»).

[7] El templo del dios egipcio Amón, que los griegos identificaron con Zeus, se hallaba situado en el desierto de Libia, junto al oasis de Siwa, y era sede de un famoso oráculo que fue visitado por Alejandro Magno entre otras personalidades griegas; cf. PARKE, *The Oracles of Zeus*, Cambridge, Mass., 1967, págs. 194-241.

[8] ALCEO, Fr. 438 VOIGT = 438 Z 115 LOBEL-PAGE.

biando juntamente el cielo y la totalidad de las cosas y destruyendo completamente la ciencia matemática, Cleómbroto dijo: «Ninguna de estas dos cosas confundirá a esos hombres; por el contrario, no cederán en exactitud ante los matemáticos, en cuanto que posiblemente se les escape a éstos el tiempo en movimientos y ciclos de tan largo alcance antes que la media del aceite a aquéllos, los cuales, dada su singularidad, están constantemente atentos y en guardia ante este hecho irrazonable.

En cuanto a no conceder que pequeñas cosas puedan ser se- D
ñal de grandes, Demetrio, obstáculo para muchas ciencias será, puesto que consiguientemente privará en muchos casos de demostraciones y en muchos otros de pronóstico. Además, también vosotros [9] intentáis demostrarnos a nosotros un asunto no banal, que los héroes se afeitaban el cuerpo con un rasurador, porque habéis leído en Homero el término 'rasurador' [10], y que prestaban dinero con intereses porque en alguna parte dice que «una deuda es debida no reciente ni escasa», como si ser debida quisiera decir aumentar [11]. Y, a su vez, porque ha llamado a la noche 'aguda', con gusto os agarráis a la palabra y decís que eso es que la sombra de la tierra es imaginada por él en forma cónica, por proceder de un cuerpo esférico [12]. Mas que la medi- E

[9] Demetrio, como «gramático» que era (cf. *supra*, 2: 410A), era un profesional de la exégesis de los textos homéricos; cf. H. I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, 3.ª ed., París, 1955 = *Historia de la educación en la Antigüedad* (trad. J. R. MAYO), 2.ª ed., Buenos Aires, 1970, págs. 198 ss.

[10] Cf. HOM., *Il.* X 173, donde se dice que la vida o la muerte de los Aqueos se halla «sobre el filo de un rasurador», expresión sin duda proverbial y como tal utilizada posteriormente por otros autores.

[11] Cita ligeramente alterada de HOM., *Od.* III 367 s., cuya supuesta interpretación por parte de los gramáticos se basa en el doble sentido de un verbo (o dos verbos homónimos) del epos, *ophéllo*, que significa «deber» pero también «aumentar».

[12] El adjetivo *thoén* que figura en la expresión homérica *thoèn dià nýkta*, una fórmula recurrente (por ejemplo, *Ilíada* X 394), significa normalmente «rápida», pero también puede significar «aguda», y así lo entiende de nuevo Plutarco en *Mor.* 923B, al tiempo que la idea de «cónica» es apoyada por *Vita et Poesis Homeri* 21 (vol. VII, pág. 347 BERNARDAKIS).

cina muestra claramente de antemano un verano pestilente por el gran número de telas de araña y por las hojas de higuera en primavera, cuando son semejantes a patas de corneja[13], ¿quién de los que pretenden que pequeñas cosas no pueden ser señales de las grandes lo concederá? O ¿quién sostendrá que con un congio y una cótila de agua se mide la magnitud del sol[14], o que del reloj de sol que vemos ahí el ángulo agudo que forma en su inclinación con respecto al plano sea llamado medida de la elevación que sobre el horizonte experimenta aquel de los polos que es siempre visible?[15]. Esas cosas, en efecto, se podían escuchar a los sagrados intérpretes de allí. De modo que replíquenles otra cosa los que quieran mantener inalterable para el
F sol el orden acostumbrado de acuerdo con la tradición.»

4. Entonces Amonio, el filósofo, que estaba presente, exclamó: «Di no sólo para el sol sino para el firmamento entero.
411A Pues será necesario que su paso de solsticio a solsticio se reduzca y no continúe siendo una parte tan grande del horizonte

---

[13] El tratado *Epidemias,* VI, del *Corpus Hippocraticum* (vol. V, pág. 342 LITTRÉ) se refiere al peligro, para el tuberculoso, del otoño así como de la primavera, «cuando las hojas de la higuera son semejantes a patas de corneja», en términos muy próximos a los de Plutarco, los cuales tienen a su vez un antecedente en HESÍODO, *Trabajos y Días*, 679-681.

[14] Congio *(choûs)* y cótila eran medidas de capacidad, de las cuales la segunda (27 cl.) era una doceava parte de la primera (324 cl.). Se utilizaban para medir el volumen de agua de la clepsidra correspondiente a la duración desde la salida a la puesta del sol y a la de su giro alrededor de la tierra, de la proporción de cuyas dos cantidades se obtenía la medida del diámetro solar; cf. *Der kleine Pauly*, s. v.; F. HULTSCH, *Griechische und römische Metrologie*, Graz, 1971 (= Berlín, 1882), págs. 99-111.

[15] Se refiere a un cuadrante solar equinoccial, es decir, cuyo plano es paralelo al del Ecuador, de modo que el puntero *(gnómon)* perpendicular al mismo era a su vez paralelo al eje polar; cf. J. L. E. DREYER-W. A. STAHL, *A History of Astronomy from Thales to Kepler*, 2.ª ed., Nueva York, 1953; B. L. VAN DER WAERDEN, *Die Astronomie der Griechen. Eine Einführung*, Darmstadt, 1988.

como dicen los matemáticos, sino que se haga más pequeña al contraerse progresivamente la parte sur con la norte, y que el verano sea para nosotros más corto y más frío de temperatura, al dar aquél la vuelta más adentro y tocar paralelos menores [16] en los puntos del solsticio; más todavía, que los indicadores de los relojes de sol de Siene [17] no aparezcan ya sin sombra en el solsticio de verano, que muchas estrellas fijas se hayan corrido hacia abajo y que algunas estén en contacto y fundidas entre sí al faltar el espacio intermedio. Y si por el contrario afirman que los demás cuerpos son uniformes y el sol indisciplinado en sus B
movimientos, no podrán expresar la causa que, de entre tantos, solamente a éste acelera, y confundirán la mayor parte de los fenómenos, y en todo caso los que conciernen a la luna, hasta el punto de no necesitar medidas de aceite que prueben la diferencia. Pues la probarán los eclipses, al superponerse con mayor frecuencia aquél sobre la luna y la luna sobre la sombra ⟨de la tierra⟩ [18], y los demás fenómenos serán evidentes sin que haya necesidad de desplegar con más detalle la falsedad del argumento.»

«Mas lo cierto», dijo Cleómbroto, «es que incluso yo mismo he visto la medida; pues mostraban muchas; y la del último año era no poco inferior a las más antiguas.»

Y tomando la palabra de nuevo Amonio dijo: «¿Y ha pasa- C
do eso inadvertido a las otras gentes entre las cuales fuegos inextinguibles son cuidados y conservados un tiempo por decirlo así infinito de años? Si de hecho se asumiera como hipótesis que lo que cuentan es verdad ¿no es preferible atribuir la causa

---

[16] Seguimos la conjetura *meiónōn* de Babbitt, adoptada por Flacelière y Cilento, en lugar de la lectura *meizónōn* de los mss. adoptada por Sieveking, que parece contradictoria con el contexto.

[17] Siene, la actual Asuán, se halla casi en el trópico de Cáncer, de modo que en el solsticio de verano los punteros de los relojes de sol no proyectaban sombra por caer el sol verticalmente sobre ellos.

[18] Cf. Flacelière, «Plutarque et les éclipses de la lune», *Rev. Ét. Anc.* 53 (1951), 203-221.

a ciertos enfriamientos y humedades de los climas, bajo cuyo efecto el fuego se vuelve mortecino y es natural que no asimile ni necesite mucho alimento, o bien, por el contrario, a sequedades y calentamientos? Pues ya he oído decir del fuego que en invierno arde mejor, al contraerse y condensarse con fuerza en sí mismo por la humedad [19], mientras que en las épocas de sequía es sumamente débil y se hace ralo y flojo, y si arde al sol,
D lo hace peor, prendiendo en la materia sin fuerza y consumiéndola más lentamente. Pero más que nada se podría remontar la causa al propio aceite; pues no es improbable que anteriormente careciera de poder nutritivo y fuera aguado, por ser producido por una planta joven, y más tarde, al ser madurado en árboles hechos y concentrado, la misma cantidad tenga más fuerza y cunda más, si es que hemos de salvaguardar para los servidores de Amón la hipótesis, por absurda y extraña que sea.»

5. Una vez que Amonio hubo terminado dije yo: «Mejor cuéntanos, Cleómbroto, sobre el oráculo; pues grande era la antigua fama de la divinidad de aquel lugar, mientras que actualmente parece que se está marchitando.» [20]

E En vista de que Cleómbroto permanecía callado y con la mirada baja, Demetrio dijo: «No hace ninguna falta recabar información y plantear el problema de los oráculos de allí cuando

---

[19] Cf. *Mor.* 123A y *Comentario a Hesíodo, Trabajos y Días,* 559 (vol. VII, pág. 78 BERNARDAKIS).

[20] La fama del oráculo de Amón, el cual fue conocido por los griegos tras la colonización de Cirene en el s. VII a. C., llegó a rivalizar entre éstos con la de Delfos y Dodona. Píndaro y Heródoto atestiguan sobre su autoridad y se nos dice que fue consultado por Cimón, Alcibíades y Lisandro, los famosos estadistas del s. V a. C. En el s. IV Atenas poseía una nave destinada a la consulta oficial y los magistrados organizaban sacrificios públicos a Amón, la cima de su influencia coincidiendo probablemente con la visita de Alejandro Magno, cf. ESTRABÓN, XVII 1, 5. Luego, aunque parece haber gozado de popularidad entre algunos miembros de la dinastía ptolemaica, se replegó del Mediterráneo en época helenística y romana. Cf. *supra* n. 7.

estamos viendo el oscurecimiento de los de aquí, o mejor la desaparición de todos ellos a excepción de uno o dos, sino que lo que hay que considerar es por qué causa se hallan tan sumamente debilitados. ¿Para qué hablar, pues, de los demás cuando a Beocia, que debido a los oráculos era en los tiempos pasados rica en voces[21], ahora se le han secado completamente lo mismo que fuentes y una enorme sed de mántica se ha apoderado de la región? Pues actualmente en ninguna otra parte más que F en Lebadea[22] permite Beocia obtener adivinación[23] a los que lo necesitan, mientras que de los demás lugares se ha apoderado en parte el silencio, en parte una total desolación.

[21] Aparte de los oráculos de Lebadea, de Ptoo, de Anfiarao y de Tegiras, mencionados a continuación, así como el de Tiresias en Orcómeno, que será citado más adelante (434C), en Beocia se hallaban también los oráculos de Apolo Ismenio y Apolo Espodio en la Cadmea, junto con otros de menor importancia; cf. HERÓDOTO, VIII 134, PAUSANIAS, IV 11,7 y véase BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination* III, págs. 227 ss.; P. BONNECHÈRE, «Les oracles de Béotie», en *Oracles et mantique en Grece ancienne, Kernos* 3 (1990), 53-65.

[22] El oráculo de Lebadea, situado al oeste de Beocia, en la ruta de Tebas a Delfos, el cual se nos dice que fue consultado por personalidades como el rey Creso de Lidia, Aristómenes de Mesenia, el jefe tebano Epaminondas, el rey Filipo II de Macedonia o el romano Paulo Emilio, tenía como divinidad tutelar al héroe allí muerto Trofonio, según la versión del mito recogida por PAUSANIAS, IX 37, 4 ss., hijo de Apolo y hermano de Agamedes, en unión del cual llevó a cabo la construcción de uno de los sucesivos templos délficos; cf. Ch. SOURVINOU-INWOOD, *Class. Quart.* 29 (1979), 231-251. El proceso de consulta era precedido de un complejo ritual iniciático que incluía el descenso a una cueva subterránea desde la cual respondía Trofonio, siendo luego interpretado por los sacerdotes, y de ello se hacía eco, además de PAUSANIAS, IX 39, 5, el propio Plutarco, cuya tradicional relación de obras (el llamado «Catálogo de Lamprias», n.º 181) comprende *El descendimiento a la gruta de Trofonio*; cf. BONNECHÈRE, *Kernos* 3 (1990), 53 s.

[23] La imagen de la sequía o «sed» iniciada con la comparación con las fuentes se prolonga en el léxico a través de «obtener (adivinación)» (*arúsasthai*, dicho propiamente de «sacar agua») de acuerdo con una técnica muy del gusto de Plutarco; cf. R. KLAERR, «Quelques remarques sur le style métaphorique de Plutarque», *Actes VIIIe Congrès Association G. Budé*, París, 1969, págs. 536-542.

Sin embargo, al menos en tiempos de las guerras Médicas... gozaron de gran reputación, ⟨y el Ptoon⟩ no menos que el de
412A Anfiarao[24]. Ambos fueron puestos a prueba al parecer***[25]. El intérprete de este oráculo, que utilizaba el dialecto eolio*** anteriormente, ⟨en esta ocasión⟩ pronunció la respuesta en la lengua de los bárbaros, de manera que ninguno de los presentes la entendió, sino solamente aquél, como si*** de la inspiración*** no es posible ⟨ni⟩ está concedido a los bárbaros recibir lo ordenado con ayuda de la lengua griega[26]. En cuanto al lidio que fue en-

---

[24] El oráculo de Apolo Ptoeo tenía su sede en el santuario de éste, situado en una zona montañosa de Beocia cerca de Acrefia. El oráculo de Anfiarao se hallaba en Oropo, en la zona costera fronteriza entre Beocia y el Atica, en el lugar donde este héroe argivo, cuyo nombre es conocido ya en época micénica, fue tragado por la tierra cuando huía tras haber atacado Tebas, a donde había acudido obligado por su mujer, Erífile, después de haber presagiado su final desastroso; cf. P. GRIMAL, *Dictionnaire de la mytologie grecque et romaine*, París, 1951 (= *Diccionario de mitología griega y romana*, 2.ª ed., Barcelona, 1981), s. v.; A. BERNABÉ, *Poet. Epic. Gr. Testim. et Fragm.*, Leipzig, 1987, págs. 20-28 *(Tebaida)*; M. DAVIES, *Epic. Gr. Fragm.*, Gotinga, 1988, págs. 21-26; BONNECHÈRE, *Kernos*, 3 (1990), 53-65. En este oráculo el procedimiento de consulta era el sueño revelador (como en el Asclepieo de Epidauro).

[25] Todo este pasaje, desde la referencia a las guerras Médicas a la de la «divina inspiración», se halla cuajado de pequeñas lagunas que los editores, sobre todo Babbitt y Flacelière —cuyas lecturas a veces seguimos para la traducción—, intentan colmar a partir de sus ecos en HERÓD., VIII 133-135 y en el propio PLUTARCO, *Vida de Arístides*, 19, al cual FLACELIÈRE, «Plutarque et les oracles béotiens», *Bull. Corr. Hell.* 70 (1946), 199-207, considera un paralelo más recomendable; cf. DAUX, «Mys au Ptôion», *Latomus* 28 (1957), 157-162.

El persa Mardonio (conjetura de Schwartz acogida por Flacelière), sobrino y yerno de Darío y motor de la invasión de Grecia por Jerjes (480 a. C.), quedó al mando de Grecia tras la batalla de Salamina y, habiéndose retirado del Ática en el 479 frente a las fuerzas griegas de tierra, presentó batalla cerca de Platea (sur de Beocia), en la que fue derrotado por el general espartano Pausanias y muerto; cf. HERÓD., VI 43 ss., VIII 100-IX 64; PLUT., *Vida de Arístides* 10-19 y véase C. HIGNETT, *Xerxes' Invasion of Greece*, Oxford, 1963, págs. 264 ss.

[26] Cf. *Vida de Temístocles* 6, donde se cuenta cómo Temístocles hizo matar al intérprete de los embajadores del rey persa que habían venido a pedir a los griegos tierra y agua, porque se atrevió a usar la lengua griega para un encargo bárbaro, y *Vida de Catón el Mayor* 23 .

viado al oráculo de Anfiarao, creyó ver en sueños cómo, apareciéndosele un servidor del dios, primeramente lo expulsaba de palabra alegando que el dios no estaba presente, luego lo empujaba con las manos, y como él se resistía cogió una piedra de un buen tamaño y lo golpeó en la cabeza. Y esto estaba como B en responsión con lo que iba a ocurrir; pues Mardonio fue derrotado, estando al frente de los griegos no un rey sino un tutor y ministro de un rey, y cayó golpeado por una piedra[27], del mismo modo que el lidio creyó que había sido golpeado en sueños.

En aquel entonces se hallaba también en pleno florecimiento la sede oracular de Tégiras, donde incluso cuentan que nació el dios, y de dos corrientes de agua que pasan al lado, todavía hoy algunos[28] llaman a una Palmera y a la otra Olivo[29]. De hecho, en las guerras Médicas, siendo divino intérprete Equécrates, el dios profetizó victoria y triunfo en la guerra para los griegos; y en la guerra del Peloponeso, a los habitantes de De- C los, que habían sido expulsados de la isla[30], dicen que les fue llevado un oráculo de Delfos que mandaba averiguar el lugar en el que había nacido Apolo y allí celebrar ciertos sacrificios.

---

[27] El caudillo del ejército vencedor de Mardonio en Platea —a cuyo tipo de muerte no hace referencia HERÓD., IX 63, que la menciona, pero sí PLUT., *Vida de Arístides* 19, en el mismo sentido que aquí—, el espartano Pausanias, era hijo del rey Cleómbroto y tutor de Plistarco, hijo a su vez del rey Leónidas.

[28] Para la traducción seguimos la lectura *énioi* proporcionada por algunos códices y adoptada por Flacelière, en lugar de arriesgar la conjetura de Paton, seguida por Sieveking, *Orchoménioi.*

[29] El culto y el oráculo de Apolo en Tégiras, localidad del extremo noroccidental del lago Copais en Beocia, donde para algunos había nacido el dios, es tratado más extensamente por PLUTARCO en *Vida de Pelópidas* 16, 5-8 así como en *Vida de Agesilao* 27, 3; cf. BONNECHÈRE, *Kernos* 3 (1990), 53-65. Según la forma más difundida del mito (p. e. CALÍM., *Himn. Delos*, v. 210, 262), sin embargo, Apolo fue dado a luz en la isla de Delos, apoyándose para el largo trance su madre, Leto, en una palmera y un olivo.

[30] En el año 422 a. C., por obra de los atenienses, con el fin de purificar la isla, según refiere TUCÍD., V 1, III 104.

Ante su extrañeza y la duda de que no hubiera nacido el dios en su tierra sino en otra parte[31], la Pitia respondió además que una corneja les mostraría el lugar. Pues bien, al marcharse y encontrarse en Queronea oyeron a la mesonera hablar del oráculo con unos extranjeros que se dirigían a Tégiras; cuando los extranjeros, al marcharse, se despedían y llamaban a la mujer por el que era precisamente su nombre, Corneja, comprendieron el oráculo y, tras hacer sacrificio en Tégiras, poco tiempo después
D obtuvieron el regreso[32].

Ha habido otras manifestaciones más recientes que éstas en dichos oráculos, pero actualmente han cesado; de modo que merece la pena, en el santuario del Pitio, preguntarse por la razón del cambio.»

6. Avanzando desde el templo habíamos llegado ya a las puertas del Pórtico de los Cnidios[33]; entonces pasamos dentro y vimos a los amigos junto a los cuales nos dirigíamos que estaban sentados y aguardándonos; los demás estaban tranquilos

[31] La pequeña isla de Delos, en el centro de las Cícladas, era, según la leyenda más extendida, el lugar de nacimiento de Apolo, al que desde los más tempranos tiempos históricos se hallaba consagrada y honraba con un magno festival de poesía, danza y juegos a donde acudían las gentes de las islas y costas del Egeo ya en el s. VIII a. C., según canta el *Himno homérico a Apolo (Delio)*. El templo de Apolo era la construcción más importante entre otras y, para completar el paralelo con Delfos, Delos fue también el centro de una Anfictionía jonia; cf. W. A. Laidlaw, *A History of Delos*, Oxford, 1933, págs. 36 ss.; H. Gallet de Santerre, *Délos primitive et archaïque*, 1958.

[32] El oráculo, que contiene una ambivalencia léxica muy característica, es recogido con el n.º 161 entre los délficos por Parke-Wormell (*The Delphic Oracle* II).

[33] Las *léschai* eran una especie de pórticos situados normalmente en el ágora o en los santuarios, que servían de lugar de encuentro de los ciudadanos. Cnido, próspera colonia doria situada en una península de la costa sudoccidental minorasiática, frente a Rodas, y centro de una famosa escuela médica, había erigido una *lésche* en Delfos, en el ángulo nordeste del santuario, la cual consistía en una sala rectangular con ocho columnas en su interior, famosa por su decoración con pinturas de Polignoto (*floruit* c. 475-447 a. C.) sobre el tema de la destrucción de Troya y el del descenso a los infiernos; cf. Pausanias, X 25 ss.

por la hora que era, untándose de aceite para la gimnasia o contemplando a los atletas. Y Demetrio se sonrió y dijo: «¿Me engañaré o diré la verdad?» [34]. «Me parece que no tenéis entre manos ningún tema digno de reflexión; pues os veo muy ale- E
gremente sentados y con el rostro relajado.»

Entonces Heracleón de Mégara replicó diciendo: «Efectivamente no investigamos cuál de las dos lambdas pierde el verbo *bállo* en el futuro, ni a partir de qué términos en grado positivo se han formado *cheîron* («peor»), *béltion* («mejor»), *cheíriston* («pésimo») y *béltiston* («óptimo»). Pues esas cuestiones y otras similares sin duda ponen en tensión y hacer contraer el rostro [35]; en cambio las demás se pueden discutir con las cejas en su sitio e investigar tranquilamente sin poner mirada torva ni enfadarse con los presentes.» [36]

«Admitidnos, pues», dijo Demetrio, «a nosotros y con nosotros una cuestión que nos ha salido al paso, la cual es apropia- F
da al lugar y por tratarse del dios a todos nos concierne; y procurad no fruncir el ceño al intentarlo.»

7. Una vez, pues, que nos hubimos sumado tomando asiento entre ellos y Demetrio puso la cuestión sobre el tapete, 413A
al punto el cínico Dídimo, apodado Planetiada [37], dio un brinco, golpeó dos o tres veces con el bastón y se puso a gritar: «¡Oh! ¡oh! ¡asunto difícil de discernir y que requiere amplia investigación es el que habéis venido a traernos! Pues ¿qué extraño es, que con tanta maldad como se ha ido difundiendo, no sólo,

---

[34] HOM., *Od.* IV 140.

[35] El futuro de *bállo* es *balô* y los grados comparativo y superlativo *cheîron, cheíriston* y *béltion, béltiston* proceden de una raíz distinta a la de los adjetivos *kakón* «malo» y *agathón* «bueno» correspondientes. Habida cuenta que Demetrio es un gramático la réplica de Heracleón se revela doblemente irónica.

[36] A la caricatura del gramático, Heracleón contrapone la imagen tópica del filósofo.

[37] El apodo, derivado de *planáomai* «andar errante», alude sin duda al género de vida de los cínicos.

como pronosticó Hesíodo, Respeto y Divina Justicia hayan abandonado la vida humana, sino que también la providencia divina se haya embalado los oráculos y se haya ido de todas partes? Por el contrario yo os propongo interrogarse cómo es que no ha renunciado también a éste y ni Heracles de nuevo ni
B ningún otro de los dioses ha arrebatado el trípode[39], abarrotado como está de preguntas indecentes e impías que plantean al dios unos para ponerlo a prueba como sabio y otros preguntando constantemente por tesoros, herencias o matrimonios ilegítimos[40]; hasta el punto de refutar violentamente a Pitágoras, que dijo que los hombres se superan a sí mismos cuando acuden junto a los dioses[41]; así, pues, enfermedades del alma y pasiones que bien estaría negar y ocultar en presencia de un hombre adulto, desnudas y a la vista de todos las traen ante el dios».

Aunque él todavía quería hablar, Heracleón lo agarró del raído capote, y yo, que era casi el más amigo de él de todos, le
C dije: «Deja, querido Planetiada, de provocar al dios; pues es bienhumorado y apacible

y de ser el más benigno para los mortales fue juzgado

como dice Píndaro[42]. Y tanto si es el sol como si es soberano y padre del sol incluso más allá de todo lo visible[43], no es probable que juzgue indignos de su voz a los hombres actuales, de cuyo nacimiento y creación, existencia y pensar es responsable;

---

38 Cita libre de HESÍODO, *Trabajos y Días*, 199-200.

39 Cf. n. 40 a *E ap. Delph.* 6 (*Mor.* 387D), donde el episodio del robo del trípode délfico por Heracles es igualmente referido, así como en *Mor.* 557C, 560D.

40 Al tipo de consultas oraculares se refieren asimismo *Mor.* 386C (*E ap. Delph.* 5), 407D y 408C (*Pyth. or.* 26 y 28). Cf. n. 27 a *E ap. Delph.* 5.

41 El mismo pensamiento pitagórico es refutado en *Mor.* 169E.

42 PÍND., Fr. 149 SNELL-MAEHLER (*Peán* XVI), citado también en *Mor.* 394A (*E ap. Delph.* 21) y 1102E.

43 Sobre la identificación de Apolo con el sol, cuestión presente reiteradas veces en *Moralia*, cf. n. 24 a *E ap. Delph.* 4 (*Mor.* 386B).

ni tampoco que la providencia como una madre indulgente y servicial todo lo haga y cuide para nosotros y solamente en el caso de la mántica sea rencorosa y nos la quite después de haberla concedido desde el principio, como si el número de hombres malvados no fuera mayor en medio de una mayor población ya entonces, cuando en muchas partes del mundo[44] había establecidos oráculos. Siéntate, pues, aquí de nuevo y, tras fir- D
mar un pítico armisticio[45] con la maldad, que tú sueles castigar constantemente de palabra, ponte a buscar con nosotros alguna otra causa de la mencionada desaparición de los oráculos, y mantén al dios bien dispuesto y sin que se enfade». Pues bien, todo lo que conseguí con mis palabras fue que el Planetiada saliera por la puerta en silencio.

8. Tras un momento de calma, Amonio, dirigiéndose a mí, dijo: «Fíjate en lo que hacemos, Lamprias, y presta atención a la cuestión, de manera que no hagamos al dios irresponsable. Pues el que crea que los oráculos que han dejado de funcionar han cesado por alguna otra razón y no por disposición E
de un dios da pie para sospechar que piensa que no nacen ni existen por obra del dios sino de alguna otra forma. Ninguna otra fuerza existe, en efecto, tan grande ni tan poderosa como para destruir y borrar la obra de un dios que es la mántica. La argumentación del Planetiada, pues, no me satisface entre otras razones por la inconsistencia que establece con respecto al dios, el cual en unas partes da la espalda y desoye la maldad y en otras, por el contrario, la admite; lo mismo que si un rey o un tirano cerrara unas puertas a los malvados y por otras los recibiera y les concediera audiencia.

---

[44] Para la traducción seguimos la conjetura *pollachóthi* de Bases y Hartmann, adoptada por Babbitt, Flacelière y Cilento, en lugar de la lectura *pollachóthen* de los mss., seguida por Sieveking.

[45] Alusión al período de tregua que tenía lugar con ocasión de cualesquiera juegos panhelénicos, en este caso los Píticos, en fecha un poco anterior a los cuales se sitúa el presente diálogo, según ha sido expuesto *supra*, c. 2.

Mas, puesto que lo mesurado, adecuado, en absoluto super-
F fluo y completamente autosuficiente es propio en particular de las obras divinas, si agarrándose a ese principio alguien afirmara que, de la escasez general de hombres que las anteriores lu-
414A chas y guerras originaron prácticamente en todo el mundo, a la Hélade le ha tocado la mayor parte, y apenas sí podría proporcionar hoy toda ella tres mil hoplitas, que fueron los que una sola ciudad, la de Mégara, envió a Platea[46] (el hecho de que el dios abandonara muchos oráculos no sería, pues, sino probar la desolación de la Hélade), yo podría proporcionarle con exactitud ingeniosos argumentos. ¿De qué serviría, en efecto, que existiera una sede oracular como antes en Tégiras o junto al Ptoon, donde parte del día te puedes encontrar con un individuo pastoreando?

También éste de aquí, con ser el de época más antigua y el más famoso en cuanto a reputación, cuentan que estuvo desierto e inaccesible durante mucho tiempo por causa de un animal
B terrible, una serpiente hembra[47], entendiendo la causa no co-

[46] Mégara, la única ciudad del istmo de Corinto y paso obligado entre la Grecia central y el Peloponeso, desempeñó un importante papel en la época de las colonizaciones y participó luego de lleno en las guerras contra los persas, aportando efectivamente, según refiere HERÓD., IX 28, un contingente de tres mil soldados en la batalla de Platea, en la que fue derrotado Mardonio; cf. *supra*, c. 5, n. 25 y véase E. MEYER, *RE* 15, 1931, s. v.; K. HANELL, *Megarische Studien*, Lund, 1934; R. P. LEGON, *Megara (The Political History of a Greek City-State to 336 B. C.)*, Ithaca-Londres, 1981, págs. 157 ss. A la progresiva despoblación de Grecia se refieren ya POLIBIO, XXXVI 17 (s. II a. C.), ESTRABÓN, VII 327; VIII 362; IX 433... (s. I a. C. - I d. C.) y DIÓN PRUS., XXXI 158; 33, 25 (s. I d. C.).

[47] Según el mito expuesto en el *Himno hom. a Apolo*, vv. 300-304, 356-374, el dios se habría adueñado del oráculo délfico tras haber dado muerte a un dragón que allí moraba [y de cuya putrefacción *(pythésthai)* habría derivado la designación *Pytho* del lugar]. La atribución de género femenino a la serpiente *(drákaina)* puede tener que ver con el relato mítico que hace a la Tierra divinidad tutelar del oráculo en época anterior a Apolo, cf. ESQUILO, *Eumén.* 1 ss. y véase FONTENROSE, *Python* y *supra* n. 95 a *Pyth. or.* En *Mor.* 945B, sin embargo, el monstruo referido es Tifón, que en la versión del *Himno a Apolo* es pues-

rrectamente sino en sentido inverso; pues fue la deserción la que atrajo al animal y no el animal el que causó la deserción. Mas cuando, porque así lo decidió la divinidad, la Hélade se robusteció en ciudades y el lugar se llenó de habitantes, utilizaban dos profetisas que descendían alternativamente[48], y todavía había una tercera puesta en reserva. Ahora, en cambio, hay una sola profetisa, y no nos quejamos; pues ella es suficiente para la demanda. Ninguna acusación, por tanto, cabe hacer al dios; pues la actividad mántica que existe y queda es bastante para todos y a todos despacha obteniendo lo que piden.

Del mismo modo, pues, que Agamenón utilizaba nueve he- c
raldos y apenas podía controlar la asamblea debido al número de personas[49], mientras que aquí veréis dentro de unos días en el teatro una sola voz llegar a todos, así entonces la mántica, a más personas utilizaba un mayor número de voces, mientras que hoy, por el contrario, sería de admirar el dios si no le importara ver correr la mántica inútilmente como agua o hacerse eco lo mismo que las rocas, de voces de pastores y rebaños en soledad».

9. Una vez que Amonio hubo dicho esto y mientras yo guardaba silencio, Cleómbroto, dirigiéndose a mí, dijo: «¿Ad-

---

to al cuidado del otro. EURÍPID., *Ifigen. Taur.* 1245 s., lo denomina *Python* y APOLONIO ROD., II 706 *Delphyne*.

[48] Aunque no existen datos arqueológicos que puedan demostrarlo, expresiones como ésta *(kathieménais)* o el verbo *katabaíno* referido por algunos oráculos a sus consultantes sugieren que el *ádyton* desde el cual profería la Pitia las respuestas se hallaba en un lugar subterráneo del templo; cf. FLACELIÈRE, *Annal. Écol. Haut. Étud. Gand* 2 (1938), 97-102, y n. 121 *Pyth. or.* En relación con el número de profetisas empleadas está la discutida cuestión de los días de consulta, que ha llevado a pensar que era uno al año al principio (el 7 del mes Busio), diaria (excepto los días «infaustos», cf. PLUT., *Vida de Alejandro* 14) en la época de esplendor y mensual en el período de declive del tiempo de Plutarco, si bien son muy escasas las fuentes al respecto; cf. P. STENGEL, *Die griechischen Kultusaltertümer*, 3.ª ed., Múnich, 1920, pág. 65; PARKE, *Class. Quart.* 37 (1943), 19-22 y n. 47 a *Pyth. or.*

[49] Cf., p. e., HOM., *Il.* II 96 ss.

mites tú ya eso de que es el dios quien crea y suprime estas se-
D des oraculares?». «Yo, por lo menos, no», dije, «pues sostengo que ninguna sede profética ni oracular es suprimida por causa de un dios; sino que, del mismo modo que él crea y dispone muchas otras cosas para nosotros y la naturaleza trae para algunas destrucción y pérdida, o, más bien, la materia, que es pérdida, muchas veces desaparece [50] y disuelve aquello que es originado por la causa superior, así del potencial mántico creo que tienen lugar otros tantos oscurecimientos y desapariciones, ya que la divinidad concede muchos bienes a los hombres pero ninguno inmortal; de manera que

mueren también las obras de los dioses pero no los dioses,

como dice Sófocles [51].

Su esencia y poder, en la naturaleza y la materia dicen los amados de los dioses que hay que buscarlos, reservándose para
E el dios su origen, como es justo. Es, efectivamente, ingenuo y absolutamente pueril creer que el dios mismo, como los ventrílocuos en otro tiempo llamados «Euricles» y actualmente «Pitones» [52], entra en el cuerpo de sus intérpretes y habla utilizando las bocas y voces de ellos como instrumentos [53]; ⟨pues quien⟩ mezcla ⟨a un dios⟩ [54] en los asuntos humanos no ahorra

50 Para la traducción seguimos la lectura *anapheúgei* de los mss., adoptada por Babbitt, Flacelière y Cilento, frente a la conjetura *diaphtheírei* de Schwartz, acogida por Sieveking.

51 Sófocl., Fr. 850 Radt (= 766 Nauck^2), de una tragedia desconocida; cf. *Edipo en Colono,* 607.

52 «Euricles» parece ser aplicación genérica del nombre de un famoso ventrílocuo mencionado por Aristóf., *Avisp.* 1019 y Platón, *Sofist.* 252c. «Pitones» lo será del nombre dado a partir de un determinado momento al dragón muerto por Apolo (cf. *supra* n. 47), el cual, al parecer, también estaba dotado de poderes proféticos (Higino, *Fáb.* 140).

53 Cf. *Mor.* 397C, 404B (*Pyth. or.* 7, 20).

54 Para la traducción seguimos la conjetura de Turnebus ⟨*ho gàr theòn eg*⟩, acogida por Flacelière, para rellenar parte de la laguna de 23 a 95 letras indicada en los códices, que Sieveking deja tal cual.

su majestad ni observa la dignidad y la magnitud de su excelencia.»

10. «Tienes razón», dijo Cleómbroto; «sin embargo, puesto que el captar y determinar cómo y hasta qué punto debe ser utilizada la providencia es difícil, yerran en lo mesurado y ade- F
cuado tanto los que no hacen al dios responsable absolutamente de nada como los que lo hacen responsable de la totalidad de las cosas.

Bien dicen también, por tanto, los que dicen que Platón, al descubrir el elemento que subyace a las cualidades engendradas, lo que ahora se llama materia y naturaleza[55], liberó a los filósofos de muchas y graves dificultades; mas a mí me parece 415A
que más y mayores dificultades resolvieron aquellos que, con el descubrimiento de la raza de los démones, intermedia entre dioses y hombres, de alguna manera aunaron y juntaron nuestra comunidad[56]; ya sea de magos del círculo de Zoroastro esta doctrina[57] ya sea tracia, proveniente de Orfeo, ya sea egipcia o

---

[55] Cf., p. e., PLATÓN, *Timeo* 48 e ss. y de nuevo *Mor.* 1013C.

[56] A los démones como seres intermedios entre dioses y hombres se refieren igualmente *Mor.* 390E (*E ap. Delph.* 13) y 361C (*Is. et Os.* 26), y, según recuerda el segundo pasaje, PLATÓN (*Banquete* 202e) define su naturaleza intercomunicativa y menestral.

[57] La doctrina sobre los démones de Zoroastro, forma más conocida del nombre del teólogo, astrólogo y mago persa Zaratustra, cuya figura comenzó a ser familiar en los círculos filosóficos griegos a partir de Platón, es expuesta por extenso en *Mor.* 369D-370C (*Is. et Os.* 46-47), y el tema en general recibe amplio tratamiento en ambas obras; cf. G. SOURY, *La démonologie de Plutarque*, París, 1942; E. D. PHILLIPS, «Plutarque interprète de Zoroastre», *Actes VIII Congrès Assoc. Budé*, París, 1970, págs. 506-511; F. E. BRENK, *In Mist Apparelled. Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*, Leiden, 1977, págs. 85-184; «In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period», *Aufst. Nied. Röm. World* II 16, 3, 1986, págs. 2068-2145, espec. págs. 2117-2130 («Plutarch»); «An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia», *Aufst. Nied. Röm. World* II 36, 1, 1987, págs. 248-349, espec. págs. 275-294 («Plutarch's Daimonology»).

frigia, según podemos conjeturar por los rituales mistéricos de una y otra parte, al ver mezclados muchos ingredientes mortuorios y luctuosos en los ritos orgiásticos que celebran y ejecutan[58].

Entre los griegos, Homero todavía utiliza claramente ambos
B términos en común y llama a los dioses a veces démones; Hesíodo fue el primero que estableció clara y categóricamente cuatro clases de seres racionales, dioses, luego démones, luego héroes y finalmente hombres, de acuerdo con las cuales parece postular el paso de la generación de oro a numerosos y benéficos démones, al tiempo que los semidioses se segregaron en héroes[59].

Otros postulan un cambio por igual para los cuerpos y las almas; del mismo modo que de la tierra se ve generar agua, del agua aire y del aire fuego, al ser la sustancia arrastrada hacia arriba, así las almas superiores obtienen el cambio de hombres en héroes y de héroes en démones, y de démones unas pocas a lo largo del tiempo, purificadas por sus méritos, llegan a parti-
C cipar por entero de la esencia divina. A algunas, en cambio, les ocurre que no son dueñas de sí mismas, sino que, descendiendo en la escala y entrando de nuevo en cuerpos mortales, llevan una vida oscura y difusa como vapor»[60].

---

[58] El mito central de la religión órfica, cuyo fundador semilegendario Orfeo se suponía procedente de Tracia, consistía en el descuartizamiento y devoramiento por parte de los Titanes, de Dioniso o Zagreo; cf. W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion*, 2.ª ed., Londres, 1953. Éste era identificado, como el propio PLUTARCO, *Mor.* 364E ss. *(Is. et Os.* 35 ss.), manifiesta, con el dios egipcio Osiris, igualmente descuartizado y luego revivificado. El ritual frigio lloraba la muerte de Atis, el esposo castrado de Cíbele; cf. P. LAMBRECHTS, *Attis, Verhandelingen van de kon. Vlaamse Akad. van Wetenschappen* 24, 1962; M. J. VERMASEREN, *Cybele and Attis*, Londres, 1977.

[59] HESÍODO, *Trabajos y Días* 121-126, 156-160, clasificación referida igualmente por PLUTARCO en su *Comentario a Hesíodo, Trabajos y Días* 122 (BERNARDAKIS VII 52) y ya antes por PLATÓN., *Crátilo* 397e-398c y *Repúbl.* 468e-469a.

[60] Aparte de otras posibles influencias en esta concepción de la demonología, en ella parece intervenir la doctrina de la metempsícosis profesada por el pitagorismo y entrevisible asimismo en algunos mitos de Platón, como el del *Fedro*.

11. «Hesíodo cree que también a los démones les llega su fin tras ciertos períodos de tiempo; pues dice por boca del personaje de la Náyade y aludiendo al tiempo en forma de acertijo:

Nueve generaciones vive la chillona corneja
de jóvenes hombres; un ciervo lo que cuatro cornejas;
lo que tres ciervos tarda el cuervo en envejecer; y el fénix
lo que nueve cuervos; y lo que diez fénix nosotras
las Ninfas de hermosos bucles, hijas de Zeus portador de la égi- D
[da[61].

De ese tiempo concluyen una cifra enorme aquellos que no entienden la generación correctamente. Pues es un año. De manera que nueve mil setecientos veinte años viene a ser el total de la vida de estas divinidades, menos de lo que piensan la mayoría de los matemáticos, pero más de lo que ha dicho Píndaro cuando dijo que las Ninfas viven

a un límite de tiempo igual al de un árbol destinadas,
por lo cual también se llaman Hamadríades[62].»

---

[61] HESÍODO, Fr. 304 MERKELBACH-WEST, vertido al latín por AUSONIO, *Eclog.* 5 (pág. 93 PEIPER) y *Anthol. Lat.* 647 RIESE, y del cual distintos versos son mencionados por sendos autores, ARISTÓF., *Aves* 609; AQUIL. TAC., IV 4, 3; MARCIAL, X 67, incluido de nuevo PLUT., *Mor.* 989A. Las Náyades son ninfas —y como tales dotadas de gran longevidad pero mortales— del elemento líquido, cuya divinidad encarnan en cada caso, cf. GRIMAL, *Diccionario de la mitología...*, s. v. El fénix (no confundir con *he phoînix* «palmera») es un ave fabulosa, supuestamente originaria de Etiopía y relacionada en Egipto con el culto al sol; distintas tradiciones le atribuyen una duración que oscila entre cientos y miles de años, un plumaje de vivos colores y, en época tardía, la leyenda del renacer a partir de sus propias cenizas; cf. J. HUBAUX-M. LEROY, *Le mythe du Phénix dans les littératures grecque et latine*, Lieja, 1939; R. VAN DEN BROEK, *The Myth of the Phoenix, according to Classical and Early Christian Tradition*, Leiden, 1972.

[62] PÍND., Fr. 165 SNELL-MAEHLER, citado también en *Mor.* 757F. Las Hamadríades son ninfas de los árboles que, como su nombre indica («unidas a un

Mientras todavía estaba él hablando, Demetrio, interrumpiéndole, dijo: «¿Cómo dices, Cleómbroto, que generación del hombre se lo ha llamado al año? Ni «de un joven» ni «de un
E viejo», como algunos leen, es tan corto el tiempo de la vida humana. En realidad los que leen «de jóvenes» estiman la generación en treinta años de acuerdo con Heráclito[63], en cuyo tiempo el que ha engendrado deja al que ha sido engendrado de sí mismo en situación de engendrar, mientras que los que por el contrario escriben «de viejos», no «de jóvenes», asignan ciento ocho años a la generación; pues los cincuenta y cuatro sería el límite de la mitad de una vida humana, el cual está compuesto por el número uno más los dos primeros números planos, sus dos cuadrados y sus dos cubos, números que también asumió
F Platón a propósito de la generación del alma[64]. Y todo el dicho parece haber sido compuesto por Hesíodo aludiendo en forma de acertijo a la conflagración universal, cuando, junto con los líquidos, es lógico que desaparezcan también las Ninfas,

que habitan hermosos sotos,
manantiales de los ríos y prados herbosos[65].»

12. Y Cleómbroto dijo: «A muchos he oído decir eso y veo cómo la conflagración estoica se extiende y prende fuego también a los versos de Hesíodo lo mismo que a los de Herácli-
416A to y Orfeo; sin embargo no soporto que se hable de la destrucción del universo, y, de otra parte, esos imposibles cuya expresión se menciona, en particular con respecto a la corneja y a la

---

árbol»), nacen con el árbol, lo protegen y comparten su destino; cf. WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen* I, pág. 185; GRIMAL, *Diccionario de la mitología...*, s. v.

63 Cf. HERÁCL., Fr. 22 A 19 DIELS-KRANZ (= 108 MARCOVICH).

64 PLATÓN, *Tim.* 35a-c. Los dos primeros números planos son el dos y el tres (cf. *Mor.* 390D = *E ap. Delph.* 13), de modo que el cálculo indicado es: 1 + 2 + 3 + 4 + 9 + 8 + 27 = 54; cf. EUCLIDES, *Definic.*, 7.

65 HOM., *Il.* XX 8-9.

cierva, forzosamente han de resolverse en contra de los que exageran[66]. Aun cuando el año contiene en sí mismo el principio y el fin al mismo tiempo «de todo aquello que aportan las estaciones y la tierra produce»[67] ¿estará también fuera de lugar que se le llame generación de hombres? Pues supongo que también vosotros estáis de acuerdo en que Hesíodo, con lo de generación, quiere decir la vida humana. ¿O no es así?». Demetrio asintió. «Pero sin duda también lo siguiente es evidente», dijo Cleómbroto, «que muchas veces lo que mide y lo medido son designados con los mismos términos, cótila, quénice, ánfora o medimno[68]. Del mismo modo, pues, que a la unidad, que B
es la medida más pequeña y primera del número total, la llamamos número, así al año, que es lo primero con que medimos la vida del hombre, lo llamó generación con el mismo nombre de lo medido.

Además, los números que los otros calculan no poseen ninguna de las que se consideran marcas distintivas y características de los números; el nueve mil setecientos veinte, en cambio, tiene su origen en la suma de los cuatro a partir de la unidad multiplicados por cuatro ⟨o en la multiplicación de cuatro por diez⟩[69];

---

[66] Pasaje gravemente corrupto en los códices, que traducimos de manera tentativa.

[67] Cf. HERÁCL., Fr. 22 B 100 DIELS-KRANZ (= 64 MARCOVICH = 138 GARCÍA CALVO), citado a su vez en *Mor.* 1007D.

[68] Se trata de medidas de capacidad para áridos (quénice y medimno), líquidos (ánfora) o mixtas (cótila). De ellas la cótila ya ha sido referida *supra* cap. 3, n. 14; la quénice, que en Atenas era la ración diaria de trigo para un hombre, equivalía a cuatro cótilas (1'08 l.); el medimno, equivalente a 48 quénices, y el ánfora, que contenía 25, 79 l., eran medidas mayores en uno y otro caso; cf. HULTSCH, *Griech. u. röm. Metrologie*, págs. 99 ss., 112 ss. A la equiparación de la medida con lo medido, también en relación con el tiempo, se refiere igualmente *Mor.* 399A *(E ap. Delph.* 19).

[69] Los códices indican una laguna de unas 70 letras que Paton, seguido por Flacelière, propone rellenar con ⟨*pollaplasiasmôi d'ek tôn dekákis genoménon*⟩, y que nosotros adoptamos para la traducción.

pues salen cuarenta en ambos casos. Y éste multiplicado por tres cinco veces da el número propuesto[70].

C Sin embargo en esto no es necesario que nos mostremos en desacuerdo con Demetrio. Pues ya sea mayor o menor, regular o irregular el tiempo en que el alma de un dios o la de un héroe cambia ⟨su⟩ vida, no menos dejará de demostrarse con testigos veraces y antiguos sobre la base de lo que él quiera[71], que existen ciertas naturalezas como en el límite entre dioses y hombres que sufren experiencias mortales y cambios necesarios, a las cuales justo es venerarlas considerándolas y llamándolas démones según la costumbre de nuestros padres».

13. «Como ilustración de esta explicación utilizó Jenócrates, el compañero de Platón, la de los triángulos, comparando
D el equilátero con lo divino, el escaleno con lo mortal y el isósceles con lo semidivino[72]; pues el primero tiene todos sus lados iguales, el otro todos desiguales y el otro en parte iguales y en parte desiguales, lo mismo que la naturaleza de los démones, que tiene sentimientos de mortal y poder de dios.

También la naturaleza exhibe imágenes sensibles y afinidades que se pueden ver, de los dioses el sol y los astros, y de los

---

[70] $(1 + 2 + 3 + 4) \times 4 = 40$; $40 \times 3^5 = 9.720$.

[71] Para la traducción adoptamos la lectura *eph'hôi* proporcionada por la mayoría de los mss. y seguida por Babbitt, Flacelière y Cilento, frente a la conjetura *hò* de Vigerus acogida por Sieveking.

[72] Jenócrates de Calcedón, discípulo de Platón y jefe de la Academia a la muerte de Espeusipo (339-312 a. C.), fue persona de alabada *sophrosýne* y diligencia, y autor de una extensa y variada obra, probablemente no publicada y solamente conservada en algunas citas, la cual más que a una aportación personal aspiraba a transmitir la doctrina de su maestro; cf. DIÓG. LAERC., IV 6-14 y véase R. HEINZE, *Xenokrates*, Leipzig, 1892; H. F. CHERNISS, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley-Los Ángeles, 1945, págs. 31-59; H. I. KRÄMER, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlín-Nueva York, 1971, págs. 33 ss., 303 ss., 333 ss. Como aquí (cf. pág. 79 HEINZE) es utilizado a menudo como fuente por PLUTARCO en el tema de la demonología, cf. *Mor.* 361B *(Is. et Os.* 26).

mortales los relámpagos, los cometas y las estrellas fugaces, como la comparación que hizo Eurípides en los versos en que dijo:

El que hasta ayer en sus carnes florecía, como una estrella caída del cielo se extinguió, dejando escapar su aliento al éter[73];

como cuerpo mixto y verdadera representación demónica la luna, ⟨a la cual⟩, en vista de que experimenta aparentes disminuciones, aumentos y transformaciones, por ir su curso al unísono con el de esta raza[74], unos la llamaron estrella terráquea, otros tierra olímpica[75] y otros propiedad de Hécate, la cual es terrestre y celeste al mismo tiempo. E

Del mismo modo, pues, que si se suprimiera y retirara el aire intermedio entre la tierra y la luna se disolvería la unidad y la comunidad del universo al quedar en medio un espacio vacío y desconectado, así quienes no admiten una raza de démones dejan sin contacto ni relación el mundo de los dioses y el de los hombres, al suprimir la naturaleza interpretativa y servicial, como decía Platón[76], o bien nos obligan a nosotros a confundirlo y trastornarlo todo embarcando al dios en las vicisitudes y problemas humanos y arrastrándole a nuestros asuntos, como dicen que hacen las mujeres tesalias con la luna[77]. Ciertamente la supercheria de éstas gozó de credibilidad entre las mujeres: se- F 417A

---

[73] Eurípides, Fr. 971 Nauck², de una obra desconocida, el cual es citado de nuevo en *Mor.* 1090C.

[74] Cf. *Mor.* 361C (*Is. et Os.* 26) y Empédocles, Fr. 31 B 115, 9-12 Diels-Kranz (= 445 La Croce, *Los filósofos presocráticos*, II, Madrid, 1979) allí citado.

[75] Cf. *Mor.* 935C.

[76] Cf. Platón, *Banquete* 202e y *Repúbl.* 260d, cuya definición de los démones es mencionada igualmente en *Mor.* 361C (*Is. et Os.* 26) y aludida *supra*, cap. 10, n. 56.

[77] La creencia en la capacidad de las mujeres tesalias, que de siempre han tenido fama de brujas, de hacer descender la luna es referida asimismo en *Mor.* 400B (*Pyth. or.* 12); cf. *supra* n. 71 *Pyth. or.*

gún dicen, Aglaonice, la hija de Hegétor, mujer experta en astrología, en los eclipses de luna fingía siempre hechizar a ésta y hacerla descender[78]. Pero nosotros ni escuchemos a los que dicen que ciertos oráculos carecen de inspiración divina o que los dioses no hacen caso de ritos y celebraciones mistéricas, ni tampoco creamos que la divinidad se mezcla, está presente y colabora en su realización, sino que, confiando estas funciones a los servidores de los dioses a los que legítimamente les corresponde como a sus ayudantes y secretarios, consideremos a los démones supervisores de los sacrificios [de los dioses] y celebrantes de los ritos mistéricos, mientras otros andan por ahí
B como vengadores de las brutales y graves injusticias. A otros los llamó Hesíodo, con toda solemnidad

santos
dadores de riqueza, que también este privilegio real detentan[79],

dando a entender que es propio de reyes el hacer el bien. Lo mismo que entre los hombres, también entre los démones existen, en efecto, diferencias cualitativas, y de lo emotivo e irracional queda todavía en unos un remanente débil y borroso como un poso, en otros importante y difícil de extinguir, cuyas huellas y signos de reconocimiento los sacrificios, ritos y leyendas mitológicas conservan y guardan diseminados por doquier.»[80]

14. «Pues bien, sobre las ceremonias mistéricas, en las
C cuales se pueden obtener las más claras apariencias y transparencias de la verdad acerca de los démones, 'guarde mi boca un

---

[78] El caso de la hechicera tesalia Aglaonice es mencionado igualmente en *Mor.* 145C, y ya antes en APOLONIO ROD., IV 59.

[79] HESÍODO, *Trabajos y Días* 122 y 126, citado igualmente (y como aquí gramaticalmente adaptado al contexto) en *Mor.* 361B *(Is. et Os.* 26).

[80] Cf. *Mor.* 360E-F *(Is. et Os.* 25).

religioso silencio', como dice Heródoto[81]; pero festivales y sacrificios, lo mismo que días nefastos y aciagos, en los cuales se come carne cruda y tienen lugar despedazamientos así como ayunos y lamentaciones y en muchas partes además hay charlas obscenas en los santuarios

> *y enloquecimientos y griteríos de gentes excitadas*
> *en encabritado tumulto*[82],

yo diría que a ninguno de los dioses se le celebran, sino como ofrendas propiciatorias y de aplacamiento para alejar a démones malignos.

Tampoco los sacrificios humanos que antiguamente se hacían, ni es verosímil que los dioses los reclamaran o admitieran ni reyes y generales hubieran soportado en vano el ofrecer, pre- D
sidir y satisfacer las iras y malhumores de aviesos y díscolos espíritus vengativos, así como las insanas y despóticas pasiones de algunos que no pueden ni quieren unirse con cuerpos ni a través de los cuerpos. Sin embargo, del mismo modo que Heracles puso sitio a Ecalia por causa de una muchacha[83], así con frecuencia fuertes y violentos démones, reclamando un alma humana envuelta en cuerpo, hacen caer sobre las ciudades plagas y esterilidades de la tierra y suscitan guerras y luchas hasta que obtienen y consiguen aquello que desean[84]. Aunque a algu- E

---

[81] HERÓD., II 171, citado de nuevo en *Mor.* 607C, 636D, y siempre en relación, como aquí, con los rituales mistéricos, de los cuales Plutarco era iniciado en los dionisíacos (cf. *Mor.* 611D, 671C-D) y en los eleusinos *(Mor.* 635A).

[82] PÍND., Fr. 70 b SNELL-MAEHLER *(Ditirambo* II 13), citado de nuevo en *Mor.* 623E, 706E.

[83] Según el mito recogido en el perdido poema del Ciclo épico sobre la *Toma de Ecalia* y posteriormente en las *Traquinias* de Sófocles (cf. vv. 476-78), el héroe raptó a Yole, la hija de Éurito, el rey de esta ciudad de Eubea, que le había sido prometida.

[84] El propio PLUTARCO, en *Vida de Marcelo* 3; *Temístocles* 13; *Arístides* 9; *Agesilao* 6; *Pelópidas* 20-22, menciona diversos sacrificios humanos de carácter propiciatorio o purificador celebrados en el mundo greco-romano en cir-

nos les sucede lo contrario, como una extraña fiesta que durante el largo tiempo que pasé en Creta supe que celebraban, en la cual exhiben la imagen de un hombre sin cabeza y dicen que era Molo, el padre de Meriones [85], que habiendo cohabitado con una muchacha por la fuerza había sido encontrado sin cabeza.»

15. «En realidad todos esos ya sean raptos ya extravíos de dioses, desapariciones, destierros y servidumbres que se cuentan y cantan en mitos e himnos, no son sufrimientos y avatares de dioses sino de démones, los cuales son recordados debido a la importancia y poder de éstos, y ni Esquilo dijo ⟨con razón⟩

y al sagrado dios Apolo, desterrado del cielo [86]

F ni el Admeto de Sófocles

y mi gallo al molino lo llevaba [87];

pero quienes más se apartan de la verdad son los teólogos de Delfos que piensan que una vez tuvo lugar aquí una lucha entre el dios y una serpiente por causa del oráculo [88] y permiten que poetas y rétores lo cuenten cuando compiten en los teatros, co-

---

cunstancias excepcionales, según el modelo mítico de Ifigenia, la hija de Agamenón, y en *Is. et Os.* 73 *(Mor.* 380D) refiere cómo en la ciudad egipcia de Ilitia se quemaba a hombres vivos, rito que es interpretado como propiciador de las inundaciones y la lucha contra la sequía; cf. J. HANI, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque,* París, 1976, págs. 275-279.

[85] Molo, cretense, es hijo de Deucalión y medio hermano de Idomeneo, en unión del cual interviene su hijo Meriones en el asedio de Troya, *Il.* X 269-270; XIII 249.

[86] ESQUILO, *Supl.* 214.

[87] SÓFOCLES, Fr. 851 RADT (= 767 NAUCK^2), de una tragedia desconocida. Admeto, rey de Feras, en Tesalia, acogió en su casa como boyero durante un año a Apolo, castigado por Zeus por haber dado muerte a los Cíclopes; cf. GRIMAL, *Diccionario de la mitología...,* s. v.

[88] Cf. *supra* cap. 8 y n. 47.

mo si deliberadamente atestiguaran en contra de lo que ejecutan en sus ritos más sagrados.» 418A

Extrañado Filipo (⟨pues⟩ estaba presente el historiador) y habiendo preguntado en contra de qué ritos creía él que atestiguaban los contendientes, dijo: «En contra de los concernientes al oráculo, en cuyas ceremonias hace poco la ciudad ha iniciado a todos los griegos de allende las Termópilas llegando hasta Tempe[89]. Efectivamente, la barraca que aquí se instala junto a la era cada nueve años[90] no es ⟨un cubil a modo de agujero⟩[91] de la serpiente, sino representación de la morada de un tirano o

[89] El paso de las Termópilas, entre la montaña y el mar, era la vía natural de comunicación entre la Grecia central, a la cual pertenece Delfos, en la Fócide, y el Norte (Tesalia). El desfiladero de Tempe, por el cual discurre el río Peneo entre los macizos del Olimpo y el Ossa, sirve de paso entre el Norte de Tesalia y Macedonia, y en él se hallaba un viejo templo de Apolo del cual una procesión llevaba a Delfos el laurel para las coronas de los vencedores en los Juegos Píticos; cf. S. MARINATOS, *Thessaly. An Historical and Archaeological Guide*, Atenas, 1951.

[90] El ritual indicado es designado en *Mor.* 293B-C *(Aet. Gr.* 12) con el nombre de *Septérion*, el cual tenía lugar cada ocho años *(ennaetērís)* y poco antes de los Juegos Píticos correspondientes. La explicación de la ceremonia por parte de los *theológoi* délficos se refiere a la mímesis de la muerte de la serpiente pítica por Apolo (cf. *supra*, cap. 8 y n. 47) y su consiguiente purificación. Por otra parte, ESTRABÓN, IX 3, 11, 422 y PAUSANIAS, X 6, 5, y el propio PLUTARCO, *loc. cit.*, transmiten la historia, atestiguada por primera vez por Éforo (s. IV a. C.), de un malvado ladrón llamado Pitón y apodado Dragón del cual los delfios fueron liberados por obra de Apolo. Ambas versiones tienden hoy a verse, sin embargo, como una racionalización evemerística surgida a partir del s. IV para dar cuenta posiblemente de un viejo ritual catártico de un tipo más general; cf. M. P. NILSSON, *Griechische Feste*, Leipzig, 1906, págs. 150 s.; HALLIDAY, *The Greek Questions of Plutarch*, págs. 67 ss.; FONTENROSE, *Python*, págs. 453 ss.; A. VERA, *Tipología de la fiesta en Moralia de Plutarco* (Tesis doctoral inédita), Murcia, 1988, págs. 51 ss.

[91] Para la traducción seguimos la lectura *phōleṓdes...cheiá*, respectivamente de la mayor parte y de una parte de los códices y acogida por Babbitt, Flacelière y Cilento, frente a la conjetura *phōlęoû dè...[cheiá]* de Schwartz y Paton respectivamente, adoptada por Sieveking.

de un rey; así como el acceso en silencio hasta ella a través de la llamada Dolonía, por donde los Labiadas[92] conducen al muchacho de padre y madre vivos entre antorchas encendidas y,
B tras prender fuego a la barraca y volcar la mesa, huyen sin mirar atrás por las puertas del santuario; y, por último, los vagabundeos y la servidumbre del muchacho así como los ritos de purificación que tienen lugar junto a Tempe hacen sospechar de una gran culpa y osadía[93]. Pues es absolutamente ridículo, amigo mío, que Apolo, después de dar muerte a la bestia, huya hasta los confines de la Hélade porque necesita purificarse, y luego allí derrame unas libaciones y ejecute los ritos que ejecutan las gentes para alejar y aplacar las iras de los démones, a los cuales llaman espíritus justicieros *(alástoras)* y vengadores de la sangre derramada *(palamnaíous),* en la idea de que persi-
C guen el recuerdo de ciertas manchas inolvidables *(álesta)* y antiguas *(palaiá)*[94]. En cuanto a la explicación que he oído ya sobre esa huida y mudanza, es terriblemente extraña y paradójica; pero si algo de verdad contiene, no creamos que es cosa de poco y banal lo que en aquellos tiempos se llevó a cabo en relación con el oráculo.

---

92 *Labyádai* es conjetura de Pomtow, *Rhein. Mus.* 49 (1894), 578, acogida por Sieveking y Babbitt para un pasaje corrupto *(mè aióla dè)* a partir de la glosa de Hesiquio *Aióla: parà Delphoîs génos ti.* Otros lo sustituyen por *Aioládai* (Xylander, seguido por Flacelière y Cilento), *Thyiádes* (Weniger), etc., en la idea de que lo que subyace es el nombre del sacro colegio que acompañaba al joven en el ritual.

93 El exilio y la servidumbre del joven aluden, en la explicación oficial del rito, referida asimismo *infra*, cap. 21 *(Mor.* 421C), a la versión tardía del mito que hacía derivar la sumisión de Apolo a Admeto de la muerte de la serpiente Pitón (cf. *supra* notas 90, 88, 87).

94 De las dos etimologías solapadamente propuestas por Plutarco, *alástores*: *álesta* es verosímil (cf. Chantraine, *Dictionnaire étymologique...*, s. v.), pero *palamnaîoi*: *palaiá* es puro juego paronomásico, ya que el primer término deriva de *paláme* «palma de la mano». Cf. Fernández Delgado-Pordomingo Pardo, «Aportación al estudio estilístico...».

Sin embargo, para que no parezca que hago lo de Empédocles:

de los relatos unas cimas con otras
encadenando, no recorrer ningún camino[95],

permitidme que a los primeros les ponga el final que les corresponde; pues ya hemos llegado a él; y siguiendo a otros muchos atrevámonos también nosotros a decir que, con la total desaparición de los espíritus demónicos asignados a las sedes proféticas y oraculares, desaparecen también tales instituciones, y al huir o emigrar aquéllos, pierden su fuerza; luego, al presentarse D
de nuevo al cabo de mucho tiempo, adquieren voz, lo mismo que los instrumentos musicales, una vez que se han puesto al frente y están presentes aquellos que los manejan»[96].

16. Tras esta exposición de Cleómbroto, Heracleón dijo: «Ninguno de los profanos, de los no iniciados y de los que tienen sobre los dioses opiniones discordantes de las nuestras está presente; pero guardémonos también de nosotros mismos, Filipo, no sea que inadvertidamente atribuyamos a la cuestión extrañas y graves hipótesis.»

«Tienes razón», dijo Filipo, «pero ¿qué es lo que más te desconcierta de las tesis de Cleómbroto?»

Y Heracleón dijo: «Que al frente de los oráculos estén no E
dioses, propio de los cuales es mantenerse apartados de las cosas terrenales, sino démones servidores de los dioses, no me parece un pensamiento equivocado; pero el tomar casi a puñados de los versos de Empédocles e imputar a esos démones fal-

---

[95] Empédocles, Fr. 31 B 24 Diels-Kranz (= 493 La Croce, *Los filós. presocr.* II).

[96] Cf. *infra*, cap. 38 *(Mor.* 431B).

tas, desgracias y destierros enviados por los dioses[97], y finalmente postular también que mueren lo mismo que los hombres, lo considero demasiado osado y bárbaro».

Entonces Cleómbroto preguntó a Filipo quién y de dónde era ese joven; y una vez que se hubo enterrado de su nombre y su ciudad dijo: «Tampoco a nosotros mismos se nos oculta, Heracleón, que nos hemos embarcado en argumentaciones ex-
F trañas; sin embargo, sobre cuestiones importantes no es posible avanzar en la opinión hasta lo verosímil sin utilizar además principios importantes. Tú mismo no te das cuenta de que quitas lo que concedes: estás de acuerdo en que hay démones, pero al pretender que no son malos ni mortales ya no los mantienes
419A como démones: ¿en qué se diferencian de los dioses si son incorruptibles en su esencia e impasibles e intachables en su moral?»

17. Mientras Heracleón meditaba para sí en silencio sobre esta objeción, Filipo dijo: «En realidad, démones malos, Heracleón, no sólo Empédocles los admitió sino también Platón, Jenócrates y Crisipo[98]; y también Demócrito cuando rogaba obtener «espíritus propicios»[99], por medio de cuya oración resulta evidente que conocía otros intratables y con ciertas inclinaciones e impulsos ruines.

Por lo que respecta a la muerte de tales seres he oído el relato de un hombre que no era ningún insensato ni impostor. De

---

[97] Cf. EMPÉDOCLES, Fr. 31 B 115 DIELS-KRANZ (= 445 LA CROCE), autor citado de nuevo *infra*, cap. 17, 20 (*Mor.* 419A, 420D), a propósito de la demonología; véase M. DÉTIENNE, «La 'demonologie' d'Empédocle», *Rev. Ét. Gr.* 72 (1959), 1-17.

[98] Para PLATÓN, cf. *Banquete* 202e; para JENÓCRATES, págs. 79 ss. HEINZE; para CRISIPO, Fr. 1104 VON ARNIM (*Stoic. Vet. Fragm.* II 321). En relación con este tema Platón ha sido mencionado ya en *Mor.* 361C (*Is. et. Os.* 26), Jenócrates *supra*, cap. 13 (*Mor.* 416D: cf. n. 72), y los tres autores juntos más Pitágoras en *Mor.* 360E (*Is. et. Os.* 25).

[99] DEMÓCR., Fr. 68 B 166 DIELS-KRANZ (= 681, 1003 CORDERO, *Los filós. presocr.* III, Madrid, 1980), citado asimismo en *Vida de Timoleón* 1 (255D).

Emiliano el rétor[100], del cual también algunos de vosotros ha- B
béis sido discípulos, fue padre Epiterses, conciudadano y profesor de gramática mío. Contaba éste que, en una ocasión en que hizo un viaje por mar a Italia, se embarcó en un barco que llevaba mercancías y muchos pasajeros; ya atardecido, en las inmediaciones de las islas Equínadas, amainó el viento y el barco llegó a la deriva cerca de Paxos; la mayoría de los pasajeros estaban despiertos y muchos todavía bebían después de haber cenado; de repente se escuchó una voz procedente de la isla de Paxos, alguien que llamaba a gritos «Tamus», de modo que se extrañaron. Tamus era un timonel egipcio y no conocido por su nombre para muchos de los pasajeros. Pues bien, a las dos pri- C
meras llamadas se calló, pero a la tercera respondió al que llamaba; y éste, elevando la voz, dijo: «cuando estés frente a Palodes anuncia que el gran Pan ha muerto»[101]. Al oír esto, decía Epiterses, todos se asustaron, y mientras deliberaban consigo mismos si sería mejor cumplir lo ordenado o bien no tomarse la molestia y dejarlo, Tamus tomó la siguiente determinación: si había viento, pasar tranquilamente de largo navegando, y, en el caso de que hubiera calma y bonanza en las aguas del lugar, repetir lo que había oído. Así pues, cuando llegaron a la altura de Palodes, puesto que no había ni viento ni oleaje, Tamus, diri- D
giendo la vista desde la popa hacia tierra, dijo, tal como había oído: «el gran Pan ha muerto». No había terminado de decirlo cuando un gran sollozo mezclado con extrañeza no de uno sino de muchos se produjo. Como había mucha gente presente, la historia se difundió rápidamente por Roma, y Tamus fue hecho llamar por Tiberio César. Hasta tal punto se creyó Tiberio la historia, que trataba de averiguar e investigar sobre Pan; y los

---

[100] Mencionado por SÉNECA EL VIEJO, *Controversias* X 5, 25.

[101] Las islas de Paxos y Propaxos se encuentran frente al Epiro, a unos 13 kms. al sur de Corcira (Corfú). Palodes es el puerto de Butroto, en el Epiro. Cf. A. PHILIPPSON-E. KIRSTEN, *Die griechischen Landschaften*, 1950-1959.

filólogos de la corte, que eran muchos, conjeturaban que era el que había nacido de Hermes y Penélope» [102].

E Efectivamente, Filipo tenía también entre los presentes algunos testigos que se lo habían escuchado a Emiliano cuando era viejo.

18. Demetrio dijo que de las islas de en torno a Britania hay muchas aisladas que están desiertas, algunas de las cuales tienen nombres de démones y de héroes; y que él mismo hizo la travesía, enviado por el emperador con el fin de obtener información y observar, hasta la que está más próxima de entre las desiertas, la cual tenía no muchos ocupantes y todos eran tenidos por sagrados e inviolables por parte de los britanos.

Al poco de llegar él se produjo una gran confusión en la atmósfera y numerosas señales celestes, se desencadenaron vientos, y rayos y truenos cayeron del cielo; cuando amainó, decían los habitantes de la isla que había tenido lugar una extinción de

---

[102] El misterioso relato plutarqueo sobre Pan ha ocupado con frecuencia a los eruditos desde Eusebio de Cesarea a Rabelais y los modernos estudiosos, que en él han querido ver ya una representación del demonio o, por el contrario, la del propio Cristo, ya la *epiclesis* griega de un ritual funerario identificado por unos con un macho cabrío sagrado de Mendes, en Egipto, por otros con el dios sirio Adonis, por otros con el egipcio Osiris y, finalmente, con los dos últimos a la vez, aduciendo en estos casos una correspondencia entre la expresión sobre la muerte de Pan y la proferida en el tratado *Is. et Os.* 12 *(Mor.* 355E) acerca del nacimiento del dios egipcio; cf. FLACELIÈRE, *Plutarque sur la disparition des oracles*, París, 1947, págs. 79-87; J. HANI, «La mort du Grand Pan», *Actes VIIIe Congrès Assoc. Budé*, París, 1970, págs. 511-519.

En cuanto al círculo de filólogos de la corte del emperador Tiberio (s. I a. C. - I d. C.), cuya existencia es constatada por SUETON., *Tiber.* 56, 70 junto con la afición de éste al estudio de la mitología, parecen haber querido evitarse problemas remitiéndose al dios de los pastores y los rebaños, mitad hombre y mitad macho cabrío, según la versión del himno homérico a él dedicado hijo de Hermes y de una Ninfa [y a cuya vista «todos» *(pan-)* los dioses se habrían regocijado] y según otra versión, recogida por HERÓD., II 145, nacido de los amores de Penélope (una mortal) con Hermes (y, según una tercera versión, de aquélla con «todos» los pretendientes en ausencia de su esposo).

algunos de los seres superiores. «Pues del mismo modo que F
una lámpara», dijeron, «cuando está encendida no tiene nada de terrible pero al apagarse es penosa para muchos, así las almas importantes tienen sus alumbramientos benignos e inofensivos, pero sus extinciones y desapariciones muchas veces, como ahora mismo, producen vientos y tormentas, otras muchas envenenan el aire de propiedades pestilentes». Que, efectiva- 420A
mente, existe allí una isla en la que se halla confinado Crono vigilado por Briareo mientras duerme[103]; pues el sueño ha sido tramado contra él como atadura, y a su alrededor hay numerosos démones en calidad de asistentes y servidores.

19. Haciendo uso de la palabra Cleómbroto dijo: «También yo puedo relatar historias semejantes, pero para nuestra hipótesis es suficiente con que nada se oponga ni impida que esto sea así. Sin embargo, dijo, reconocemos que los estoicos no sólo con respecto a los démones tienen la opinión que yo digo, sino que también, de toda la cantidad de dioses que existen, a uno solo tienen por eterno e inmortal; mientras que de los demás creen que han nacido y perecerán[104]. En cuanto a las bro- B
mas y risas de los epicúreos, las cuales se atreven a hacer incluso contra la providencia divina, calificándola de mito, ningún miedo debemos tener. Nosotros afirmamos que el mito es su infinitud, que entre tantos universos no tiene ninguno que sea

---

[103] Una vez que Zeus, mediante la astucia de su madre, Rea, evitó ser devorado por su padre Crono, perteneciente a la primera generación de dioses, que surgieron del Cielo y la Tierra, precipitó a éste en el Tártaro con ayuda de los tres gigantes de cien brazos, convertidos en sus guardianes y uno de los cuales se llamaba Briareo o Egeo; cf. HESÍODO, *Teogonía* 126 ss. En la tradición religiosa órfica, sin embargo, Crono aparece habitando en las Islas de los Bienaventurados; cf. PÍND., *Olímp.* II 77 ss. y PLUT., *Mor.* 941A-F.

[104] Para la teología estoica, panteísta y monoteísta al mismo tiempo, Zeus, adorado bajo diversos nombres, es el símbolo del dios único, providencial y eterno, que encarna el Cosmos, y todos los demás dioses son perecederos; cf. CRISIPO, Fr. 1049 ss. VON ARNIM (*Stoic. Vet. Fragm.* II 309 ss.).

gobernado por una razón divina, sino que todos han surgido y
se organizan espontáneamente. Y si algo hay ridículo en filoso-
fía, habrá que reírse de esos fantasmas mudos, ciegos y sin al-
ma ⟨que⟩ éstos imaginan en manadas apareciéndose y dando
vueltas por todas partes durante inmensos períodos de años, a
veces brotando de seres todavía vivos, otras veces de seres que-
c mados y putrefactos desde hace tiempo[105], con lo cual no hacen
sino introducir palabras hueras y sombras en el estudio de los
fenómenos naturales y mostrarse displicentes en el caso de que
alguien diga que existen démones no sólo por naturaleza sino
también por lógica y que tienen la propiedad de conservarse y
perdurar largo tiempo.»

20. Tras estas intervenciones Amonio afirmó: «Me parece correcta la opinión de Teofrasto: '¿Qué es lo que impide aceptar una voz venerable y altamente filosófica? Si se rechaza, elimina muchas ideas aceptadas pero que no se pueden demostrar, mientras que si se admite arrastra consigo muchas cosas imposibles e irreales*** [106]'.

---

[105] Cf. EPICURO, Fr. 394 USENER. La teoría epicúrea de los *eídola* o simulacros minúsculos e infinitos en número de los objetos reales, existentes o desaparecidos, y productores de las sensaciones, se hallaba ya presente en buena medida en Demócrito, según ha sido insinuado *supra* 17, 419A; cf. GARCÍA GUAL, *Epicuro*, Madrid, 1981, págs. 85 ss.; C. BAILEY, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, 1928.

[106] Teofrasto de Ereso, en la isla de Lesbos, c. 370-288 a. C., discípulo y colaborador de Aristóteles, se unió a éste probablemente en Asia Menor y de allí le siguió a Macedonia y luego a Atenas, donde le sucedió como escolarca del Perípato tras el retiro de aquél a Calcis (322); cf. DIÓG. LAERC., V 2 y véase O. REGENBOGEN, *RE* Suppl. VII, s. v. El texto de lo que resta de una extensa obra que abarcaba entre otros saberes la botánica, la física, la ciencia política así como sus célebres *Caracteres*, siguiendo la línea de su maestro, es notablemente defectuoso; cf. F. WIMMER, *Theophrastos*, Francfort, 1964 (= Leipzig, 1854-1862). También parece serlo el pasaje de Plutarco, para el cual algunos autores (Pohlenz) suponen una laguna al final, otros (Turnebus, seguido por Flacelière) conjeturan una negación *(oudèn*, en lugar de *pollà)* en la última frase.

El único argumento, sin embargo, que he oído esgrimir a los epicúreos con respecto a los démones introducidos por Empédocles[107], que no es posible que siendo malos y perversos sean bienaventurados y de larga vida, puesto que la maldad en- D
traña una enorme ceguera y la tendencia a caer en lo destructivo, es ingenuo. De este modo, en efecto, Epicuro aparecerá como inferior a Gorgias el sofista, y Metrodoro inferior a Alexis el comediógrafo; pues éste vivió el doble que Metrodoro, y aquél más de una tercera parte más que Epicuro[108]. En otro sentido, pues, llamamos a la virtud fuerte y al vicio débil, no en relación con la permanencia y la disolución del cuerpo; porque también muchos animales que son inamovibles y tardos de es- EA
píritu y muchos que son indisciplinados y desordenados viven más tiempo que los inteligentes y hábiles. Por lo cual no de una manera correcta hacen derivar la eternidad del dios de su capacidad de salvaguardia y evasión de lo destructivo. Pues en la naturaleza de lo bienaventurado debería estar lo impasible e incorruptible sin necesidad de ningún esfuerzo.

Pero el referirse a quienes no están presentes, sin duda no parece correcto. Así pues, justo es que Cleómbroto reanude de nuevo para nosotros la explicación que dejó hace un momento sobre la mudanza y exilio de los démones.»

21. Entonces Cleómbroto dijo: «En realidad me extrañaría si no os parece mucho más absurda de lo que ha sido dicho. Sin embargo parece apoyarse en la investigación de los fenómenos F
naturales, y Platón le proporcionó la clave aun no manifestán-

---

[107] Cf. EMPÉDOCLES, Fr. 31 B 115 DIELS-KRANZ (= 445 LA CROCE), aludido *supra*, caps. 16-17.

[108] Epicuro vivió 71 años (342/341-271/270 a. C.). Al sofista y maestro de retórica Gorgias de Leontinos se le atribuye un siglo o más de vida (c. 480-380 a. C.). Metrodoro de Lámpsaco, el epicúreo más importante después del fundador y predilecto de éste, vivió 53 años (331/330-278/277 a. C.). Al poeta cómico Alexis, de la transición de la comedia Media a la Nueva y maestro de Menandro, se le supone una vida de un siglo (c. 375-c. 275).

dose con claridad sino, sobre la base de una oscura opinión, introduciendo cierto sentido enigmático con cautela; pero, sin embargo ha habido también un gran abucheo en contra de él por parte de los demás filósofos [109].

421A Mas, puesto que ante nosotros tenemos una cratera de mitos e historias verdaderas mezclados (¿y dónde podría encontrar uno oyentes mejor dispuestos para contrastar esas historias como si fuesen monedas extranjeras?), no dudo en ofrecer graciosamente el relato de un extranjero al que a duras penas descubrí y conseguí su trato y amistad tras muchos errabundeos y desembolso de importantes recompensas por información, ya que solamente una vez al año se encontraba con gente a las orillas del mar Eritreo y el resto del tiempo vivía en unión de ninfas nómadas y démones, según él decía [110]. Era el más hermoso de
B ver de los hombres que he visto y vivía libre de toda enfermedad, administrándose una vez al mes un fruto medicinal y amargo de una hierba; estaba práctico en el manejo de muchas lenguas y a mí la mayor parte de las veces se me dirigía en un dorio no lejano del de la poesía [111]. Al hablar un dulce aroma impregnaba el lugar, ya que su boca exhalaba un olor muy agradable. Pues bien, los demás estudios y la investigación le acompañaban durante todo el tiempo; y un día al año estaba inspirado para la mántica, y profetizaba descendiendo junto al mar; acudían señores y secretarios de reyes y luego se iban.

---

[109] El argumento platónico será explicado *infra*, 22, 421F-422A.

[110] Cf. *supra*, c. 2 (410A) y n. 5 sobre los viajes de Cleómbroto a Egipto, la región Troglodítica y allende el mar Eritreo o Rojo. El bárbaro del relato tiene todos los rasgos de un eremita o persona que busca el contacto con la divinidad en solitario, y su figura no carece de paralelos ya en esta época del paganismo, con anterioridad a la expansión del cristianismo y a los Santos Padres; cf. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, 3.ª ed., París, 1950, págs. 45 ss.

[111] Como se ha dicho al principio, 2, 410A, Cleómbroto es de Lacedemonia, región de habla doria, y de base doria era también la lengua de la lírica coral, incluidos los coros de la tragedia y la comedia.

Él refería, en efecto, el arte adivinatorio a démones; tenía a Delfos en la máxima consideración y no ignoraba ninguno de los relatos sobre Dioniso que allí se hacían ni de los ritos que se celebraban [112], sino que aseguraba que también ellos eran c grandiosas experiencias de démones, así como los relativos a Pitón. Que para el que le dio muerte el exilio no fue por nueve años ni a Tempe a continuación [113], sino que una vez expulsado pasó a otro mundo, y luego, tras nueve ciclos de «grandes años» [114] regresando de allí purificado y verdaderamente «Febo» («Radiante») [115], se hizo cargo del oráculo, que Temis guardó mientras tanto [116]. Que así eran también la historia de Tifón y la de los Titanes [117]; ha habido luchas de démones contra démones y luego exilios de los vencidos o castigos de los culpables por parte de la divinidad, tal como se dice de Tifón que co-

---

[112] Cf. *Mor.* 365A *(Is. et Os.* 35).

[113] Cf. *Mor.* 293B-C y *supra,* 15, 418A-B, con n. 90 y 93.

[114] Períodos del universo en que todo se renueva, según una concepción principalmente pitagórica y estoica; cf. n. 70 a *Pyth. or.*

[115] El sentido de este epíteto apolíneo es explicado en *Mor.* 393C y 388F *(E ap. Delph.* 20, 9).

[116] Temis, nombre posiblemente conectado con las raíces *the-* y *sta-*, «fija, estable» (cf. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique...,* s. v.), pertenece, según HESÍODO, *Teogon.* 135, a la primera generación de dioses surgidos del Cielo y la Tierra, como Crono y los Titanes, pero según *Teogonía* 901 ss. es una diosa olímpica, la segunda esposa de Zeus, madre de las Horas y las Moiras, y con tendencia a convertirse en una abstracción que representa la justicia o el derecho. Es presentada por ESQUILO, *Eumén.* 2 ss., como posesora del oráculo de Delfos a continuación de su madre Gea y dotada con poderes proféticos que exhibe asimismo en PÍND., *Ístm.* VIII 34 ss. y en una célebre copa de Vulci del Antikes Museum de Berlín que la representa sobre el trípode dando un oráculo a Egeo; cf. M. CORSANO, *Themis. La norma e l'oracolo nella Grecia antica,* Lecce, 1988.

[117] Tifón, o Tifeo, es un monstruo hijo de la Tierra y el Tártaro que al igual que habían hecho los Titanes, nacidos de la Tierra y el Cielo, disputaría a Zeus el dominio del mundo y sería fulminado por éste, según refiere HESÍODO, *Teogonía* 820 ss. Ambos mitos son explicados igualmente como hazañas de démones en *Mor.* 360F *(Is. et Os.* 25).

D metió culpa a propósito de Osiris [118], y de Crono a propósito de Urano [119], y cuyos honores se han hecho más débiles entre nosotros o incluso han desaparecido del todo al pasar aquéllos a otro mundo [120]. Porque también sé que los Sólimos, los vecinos de los licios, veneraban a Crono entre los que más [121]; pero una vez que, tras haber dado muerte a sus jefes, Arsalo, Drío y Trosobio, fue exiliado y emigró a donde quiera que fuere (pues eso no saben decirlo), aquél fue dejado de lado y Arsalo y sus compañeros son denominados «dioses duros», y los licios toman pública y privadamente el nombre de éstos en sus imprecaciones. Historias semejantes a éstas sin duda se pueden espigar muchas en los relatos míticos.

E «Y que con los nombres habituales de los dioses llamemos a algunos démones, no debe extrañarnos», dijo el extranjero; «pues por el dios con el que cada uno se halla asociado y de cuyo poder y honra tiene asignada una parte, por él gusta de ser

---

118 Tifón es identificado ya por FERÉCIDES (*flor.* c. 550 a. C.), Fr. 4 DIELS-KRANZ, con el dios egipcio Seth, y su atentado contra Osiris, al que encerró en un arca y descuartizó, es relatado en *Mor.* 356A ss. (*Is. et Os.* 12 ss.).

119 Crono, el más joven de los Titanes, hijos de Urano (el cielo) y Gea (la tierra), ayudó a su madre a vengarse de su padre emasculándolo con una hoz (y, una vez dueño del universo, casó con Rea y, para sustraerse a una profecía, iba devorando a todos sus hijos excepto a Zeus, que pudo evitarlo); cf. HESÍODO, *Teogonía* 154 ss.

120 Sobre el culto de Tifón cf. *Mor.* 362E-F (*Is. et Os.* 30). El culto a Crono, localizado en muy pocos lugares, tiene manifestaciones dignas de mención en el festival de los Cronia, celebrado en Atenas y otros lugares en la época de la recolección, con participación de patronos y esclavos (cf. FARNELL, *The Cults of the Greek States*, I, págs. 23 ss.), y en el culto de los reyes-sacerdotes eleos en la colina de Crono en Olimpia (PAUSANIAS, VI 20, 1).

121 Los Sólimos son un antiguo pueblo del suroeste de Asia Menor que desde Licia luchan contra Belerofonte en *Ilíada* VI 184, 204, y son identificados a veces con los Milios y a veces con los Pisidios. Desde la publicación de los documentos hetitas por E. FARER, *Mél. Cumont,* 1936, págs. 687 ss., es claro que la leyenda de Crono deriva en gran medida de Asia Menor; cf. A. B. COOK, *Zeus. A Study in Greek Religion,* I, Nueva York, 1964, págs. 123, 156.

nombrado. Pues también de entre nosotros uno es Dío, otro Ateneo, otro Apolonio o Dionisio o Hermeo[122]; en realidad, algunos fueron designados por suerte correctamente, pero la mayoría han recibido apelativos derivados de dioses que no les cuadran nada sino al revés.»

22. Guardó silencio Cleómbroto y a todos pareció asombroso su relato, mas como Heracleón preguntara qué tenía que ver eso con Platón y en qué sentido él le había proporcionado F
la clave a esa explicación, Cleómbroto dijo: «Acuérdate bien de que rechazó de entrada la infinitud de mundos, pero acerca 422A
de un número determinado se mostró dudoso, y aunque hasta cinco concedió probabilidad a los que conjeturaban un mundo por elemento, personalmente se mantuvo en uno solo[123]. Y esto parece ser propio de Platón, mientras que los demás se mostraron sumamente temerosos del número, en la idea de que una indeterminada y molesta infinitud se planteaba inmediatamente a los que no limitaran la materia a uno solo sino que fueran más allá[124].»

«Y el extranjero», dije yo, «acerca del número de mundos ¿ponía un límite como Platón o es que, cuando te encontraste con ese hombre, ni siquiera lo comprobaste?»

«Pero ¿no iba yo a ser», dijo Cleómbroto, «oyente pertinaz y ávido de lo relativo a estas cuestiones más que de cualquier otra cosa, toda vez que él se prestaba y ofrecía amablemente? B
Decía él que ni infinitos ni uno ni cinco mundos hay, sino ciento ochenta y tres ordenados en forma triangular[125], cada uno de

[122] Antropónimos derivados respectivamente del nombre de Zeus *(Dyeus)*, Atenea, Apolo, Dioniso y Hermes.

[123] PLATÓN, *Tim.* 55 c-d, aludido igualmente en *Mor.* 389F *(E ap. Delph.* 11) e *infra,* 37, 430B.

[124] Cf., p. ej., ARISTÓT., *Sobre el cielo*, I 8-9 (276a18), aludido como aquí a continuación del *Timeo* platónico en *Mor.* 389F *(E ap. Delph.* 11).

[125] Cf. PROCLO, *Coment. al Timeo*, 138b.

cuyos lados contiene sesenta mundos; de los tres restantes cada uno está situado en un ángulo, y los contiguos se tocan entre sí, girando alrededor suavemente como en una danza; la superficie interior del triángulo es hogar común de todos y se llama 'llanura de verdad', en la cual yacen inmóviles los principios, las formas y los modelos de las cosas que ha habido y de las que habrá [126], y de la eternidad, que está a su alrededor, es arrastra-
C do el tiempo como una corriente hasta los mundos. Las almas humanas tienen visión y contemplación de ello una sola vez a lo largo de diez mil años, siempre que hayan llevado una vida como es debido; los más perfectos de los ritos místicos de aquí son un sueño de aquella iniciación y rito místico; y las discusiones filosóficas tienen por objeto recordar las bellezas de allí, o, de lo contrario, se llevan a cabo inútilmente.»

«Así lo oía yo fabular sobre ello», dijo éste, «justo como en un rito místico y de iniciación, sin aducir por su parte ninguna demostración ni prueba de la argumentación.»

23. Entonces yo, dirigiéndome a Demetrio, dije: «¿Cómo son los versos de los pretendientes cuando se admiraron ante
D Ulises por su manejo del arco?». Y una vez que Demetrio me los recordó, dije: «Eso se me ocurre también a mi decir del extranjero:

verdaderamente es un conocedor y un experto [127],

sólo que en doctrinas y relatos de todo tipo, y era muy versado en letras y no extranjero sino griego de nacimiento, repleto de cultura griega en cantidad. Lo delata el número de sus mundos, que no es egipcio ni indio sino dorio de Sicilia, de un hombre

---

[126] Cf. PLATÓN, *Fedr.* 248b.

[127] HOM., *Od.* XXI 397. Se supone que Demetrio, como gramático que es, conoce de memoria los poemas homéricos; cf. *supra* n. 9.

de Hímera llamado Petrón[128]. Su propio librito no lo he leído ni sé que se conserve, pero Hipis de Regio[129], a quien cita Fanias de Ereso[130], cuenta que de Petrón era esta opinión y la teoría de E que hay ciento ochenta y tres mundos y se tocan entre sí por elemento; pero en cuanto a qué sea eso de 'tocarse por elemento', sin dar mayor explicación ni añadir ningún otro factor de credibilidad.»

Demetrio, en respuesta, dijo: «Y ¿qué credibilidad puede haber en cuestiones como éstas, donde ya Platón sentó las bases de la teoría sin decir nada razonable ni verosímil?»

Entonces Heracleón dijo: «Pero lo cierto es que a vosotros los gramáticos os oímos remontar esa opinión a Homero, en el sentido de que él divide el universo en cinco mundos, cielo, agua, aire, tierra y Olimpo. De ellos deja dos en común, la tie- F rra, que pertenece al universo inferior, y el Olimpo, que pertenece al universo superior; y los tres de en medio fueron asignados a los tres dioses[131]. Así también Platón parece nombrar cinco mundos por asociación de las formas y figuras de los

---

[128] Petrón de Hímera, en Sicilia, es un pitagórico de los antiguos; cf. ZIEGLER, *Der kleine Pauly*, s. v.

[129] Fr. 6 MÜLLER (*Fr. Hist. Gr.* II 14). Hipis, de Regio, colonia calcídica en la punta de Italia, es un nombre con frecuencia corrupto y muy discutido; según la Suda contemporáneo de las guerras persas y autor, entre otras obras, de unos *Sikeliká* en cinco libros, según otros el más antiguo historiador de Sicilia y fuente ya de Heródoto y otros autores; cf. JACOBY, *RE* VIII, s. v.

[130] Fr. 22 MÜLLER (*Fr. Hist. Gr.* II 300). Fanias, o mejor Fenias (*Phainías*) por su nombre lesbio (c. 375-300), de Ereso, en la isla de Lesbos, fue, como su compatriota y coetáneo Teofrasto (cf. *supra* n. 106), un discípulo de Aristóteles que heredó el interés peripatético por la investigación literaria e histórica y cuyas referencias en las *Vidas* de Solón y Temístocles sugieren su frecuente utilización como fuente por Plutarco; cf. M. MÜHL, «Solon und der Historiker Phainias von Lesbos», *Rhein. Mus.* 98 (1955), 349-354; «Solon gegen Peisistratos», *Rhein. Mus.* 99 (1956), 315-323.

[131] Cf. *Ilíada* XV 187 ss., aludido igualmente en *Mor.* 390C (*E ap. Delph.* 13). Los tres dioses son Zeus, Posidón y Hades, señores respectivamente del cielo, el mar y la bruma.

423A cuerpos más bellas y primeras con las diferentes partes del uni-
verso, el de tierra, el de agua, el de aire, el de fuego y, final-
mente, el que rodea a éstos, al cual le asignó la multidifusa y
versátil figura del dodecaedro como la que más conviene y se
ajusta a los ciclos y movimientos del alma[132].»

Y Demetrio dijo: «¿Por qué hemos de sacar a relucir a Ho-
mero en este momento? Basta de historias. En cuanto a Platón,
lejos está de llamar a las cinco partes diferentes del mundo cin-
co mundos, y cuando polemiza con los que postulan infinitos
mundos él mismo afirma ya que cree que éste es uno, unigénito
B y motivo de contento para la divinidad, nacido del todo corpó-
reo, entero, completo y autosuficiente. Por lo cual sería de ex-
trañar que, después de haber dicho él mismo la verdad, a otros
les haya proporcionado una teoría de una división increíble y
falta de base. Pues el no defender un solo mundo tenía de algu-
na manera como presuposición la infinitud del universo, pero el
establecer concretamente ese número y ni más ni menos de cin-
co es completamente ilógico y desprovisto de toda credibilidad,
a no ser que tú digas otra cosa», dijo mirando hacia mí.

Y yo dije: «¿Parece bien, entonces, que dejemos ya así la
discusión sobre los oráculos como si hubiera llegado a su fin y
C pasemos a otra de la misma enjundia?». «No que dejemos
aquélla», dijo Demetrio, «sino que no pasemos por alto esta
que a su vez se nos presenta. No demoraremos, en efecto, tiem-
po en ello, sino que, abordándola lo justo para investigar su
plausibilidad, pasaremos al tema de discusión inicialmente pro-
puesto.»

24. «Pues bien», dije yo, «en primer lugar, aquello que impide postular infinitos mundos no excluye postular más de uno. Es posible, en efecto, que también la divinidad, la capacidad de profetizar y la providencia existan en más de un mundo

---

132 Cf. Platón, *Tim.* 31a y 53c-55c, aludido asimismo en *Mor.* 390A (*E ap. Delph.* 11) y 887B.

y que el azar tenga una intervención mínima, sino que la inmensa mayoría de las cosas y las más importantes tengan su génesis y transformación de una manera ordenada, nada de lo cual admite la infinitud por naturaleza.

En segundo lugar, está más de acuerdo con la razón el que
el mundo no sea unigénito ni único para la divinidad. En efec- D
to, si ésta es completamente buena no carece de ninguna virtud, y menos de las relativas a la justicia y el amor; pues éstas son las más hermosas y las que cuadran a los dioses. Y es natural que la divinidad no posea nada en vano ni inútil. Existen, por tanto, otros dioses y mundos fuera, con los cuales usa de las virtudes sociales; pues no consigo mismo ni con una parte de sí mismo se usa la justicia, la amabilidad o la bondad, sino con otros. De modo que no es lógico que nuestro mundo flote en medio de un vacío infinito sin amigos, sin vecinos y sin trato con los demás.

Porque también la naturaleza vemos cómo encierra ⟨lo⟩ relativo a cada cosa en clases y especies como a las semillas en
cápsulas o vainas; pues no hay nada entre el número de los se- E
res para lo que no exista al menos un término común, y no encuentra tal designación aquello que particularmente ⟨o⟩ en común no tenga una cierta naturaleza. Mas del mundo no se dice que tenga una cierta naturaleza común; tiene, por tanto, una naturaleza particular, que ha llegado a ser lo que es en virtud de una diferenciación frente a otros seres del mismo género y de la misma especie. Pues, si en la naturaleza no existe solamente un hombre ni un caballo ni una estrella ni un dios ni un demon ¿qué es lo que impide que tampoco la naturaleza posea un solo mundo sino más de uno? El que diga, en efecto, que también posee una sola tierra y mar, está pasando por alto algo tan palmario como es la doctrina de las partes semejantes [133]; pues a la

133 Según dicha teoría el mundo en un principio era una «mezcla» compuesta por «semillas» de las distintas sustancias naturales, orgánicas e inorgánicas, las cuales son infinitamente divisibles en partes semejantes entre sí; éstas

F tierra la dividimos en partes que tienen el mismo nombre, e igualmente al mar, pero una parte del mundo ya no es mundo, sino que está compuesta de naturalezas diferentes.

424A **25.** Más aún, aquel temor en especial por el que algunos hacen gastar la materia toda en el mundo, a saber, que nada que quede fuera pueda perturbar con interferencias o golpes la consistencia de éste, no tienen razón en sentirlo. En efecto, si existe más de un mundo pero cada uno por separado se halla equitativamente acoplado a una sustancia y materia con una determinada extensión y un límite, ninguna porción irregular ni desordenada quedará, a modo de residuo, que venga de fuera. La razón proporcional que rodea a cada uno, al ejercer su control sobre la materia asociada, no permitirá que ninguna porción extraviada y errante caiga dentro de otro ni de otro en él, por el hecho de que la naturaleza no posee ni una magnitud ilimitada
B e infinita ni un movimiento irracional y desordenado. Y si algún flujo pasa de unos a otros, ⟨es lógico⟩ que sea del mismo tipo y apropiado y se mezcle fácilmente con todos, como los rayos de las estrellas y sus fusiones, y que ellos mismos disfruten contemplándose entre sí con simpatía, y a los muchos y bondadosos dioses que hay en cada uno les proporcionen ocasiones de trato y amistad [134].

Nada de eso es imposible ni fabuloso ni anormal, a no ser, por Zeus, que algunos sospechen de la teoría de Aristóteles por tener causas naturales. En efecto, si cada uno de los cuerpos ocupa un lugar propio, como él dice, es preciso que la tierra sea arrastrada de todas partes hacia el centro y que el agua, sobre

---

recibieron el nombre de «elementos» de su propulsor, el filósofo Anaxágoras de Clazómenas (c. 500-c. 428 a. C.), y fueron calificadas como «homeomerías» *(homoiomeré)* por Aristóteles, quien contribuyó a la gran reputación e influencia de que gozó Anaxágoras en la Antigüedad; cf. H. FRÄNKEL, *Class. Philol.* 45 (1950), 187 ss. (= *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, Múnich, 1968, págs. 284-90).

[134] Cf. *supra*, 24, 423D-E.

ella, soporte a los cuerpos más ligeros en razón de su densidad. C
Si, por tanto, hay más de un mundo, ocurrirá que la tierra en muchas partes se sitúa por encima del fuego y del aire, y en muchas partes por debajo; y, del mismo modo, el aire y el agua en parte están en los lugares que por naturaleza les corresponden y en parte en lugares no naturales; como ello es imposible, según él cree, no habrá ni dos ni más mundos sino uno, el que vemos, compuesto por la totalidad de la sustancia, establecido de acuerdo con la naturaleza, como conviene a las diferencias que existen entre los cuerpos[135].

26. Sin embargo, también eso ha sido dicho con más persuasividad que certeza; piensa lo siguiente, mi querido Demetrio, dije. «Cuando él dice de los cuerpos que unos se mueven D
hacia el centro y abajo, otros fuera del centro y arriba, y otros alrededor del centro y en círculo, ¿con respecto a qué entiende el centro? Desde luego no con respecto a lo vacío; pues según él no existe. Y según aquellos para quienes existe, no tiene centro, como tampoco primero ni último; pues éstos son límites y él es infinito e ilimitado[136]. Y aun cuando uno se viera obligado, violentando la razón, a reconocer un centro en un vacío infinito, ¿cuál sería la diferencia que existe con respecto a éste entre los movimientos de los cuerpos? Pues ni en el vacío tienen fuerza los cuerpos[137] ni los cuerpos poseen una inclinación y un impulso en virtud del cual se afanen por el centro y a él se dirijan ardientemente desde todas partes. Por lo demás, igual- E
mente difícil es pensar que de cuerpos sin espíritu se produzca hacia un lugar incorpóreo e indiferenciado ya sea un desplazamiento por sí mismos ya sea una atracción por parte de aquél.

---

[135] Cf. Aristót., *Sobre el cielo,* I 7 ss. (276a 18 ss.), cuya argumentación resume Plutarco.

[136] Cf. *Mor.* 925F, 1054B.

[137] Para la traducción excluimos, como Babbitt y Flacelière, la adición *kratoûsa* de Wilamowitz que Sieveking recoge.

Lo único que queda, por tanto, es que se hable del centro no en sentido local sino corpóreo. Al poseer, en efecto, el mundo que nos rodea una sola unidad y estructura a partir de varios y desiguales cuerpos, las diferencias producen necesariamente sus movimientos para unos en un sentido y para otros en otro. Ello es evidente por el hecho de que al ser modificado cada uno de ellos en su sustancia, también cambian de lugar al mismo tiempo; pues sus disgregaciones dispersan la materia lejos del centro elevándola hacia arriba en círculo; y, por el contrario,
F sus combinaciones y condensaciones la aplastan y comprimen hacia abajo en dirección al centro[138].

27. Sobre ello no es necesario utilizar aquí más argumentos. La causa, pues, que se suponga que es el artífice de esos accidentes y cambios, esa mantendrá cada uno de los mundos
425A sin salirse de sí mismo. Cada uno de los mundos posee, en efecto, tierra y mar; cada uno posee su propio centro, así como accidentes y cambios de los cuerpos, naturaleza y fuerza, ⟨la cual⟩ conserva y mantiene a cada uno en su sitio. De lo de fuera, en efecto, tanto si no hay nada como si hay un vacío infinito, no existe un centro, según queda dicho; mientras que, al existir más de un mundo, en cada uno hay su propio centro; y por lo tanto un movimiento propio para los cuerpos que se dirigen hacia él, para los que se alejan de él y para los que lo rodean, tal como los propios filósofos distinguen. Y el que pretenda que, aunque existan muchos centros, los cuerpos pesados son empujados de todas partes hacia uno solo, en nada se diferencia del que pretende que, aun existiendo muchos hombres, la sangre fluye juntamente de todas partes hacia una sola vena, y una sola meninge envuelve a los cerebros de todos, conside-
B rando extraño el que, de los cuerpos físicos, no hayan de ocupar un solo lugar todos los sólidos y uno solo todos los flui-

---

[138] Cf. *Mor.* 123A.

dos[139]. Absurdo será, pues, éste y también aquel que se enfada si los universos usan sus propias partes con su situación y disposición natural en cada caso. Pues lo que sería absurdo es si alguien dijera que mundo es el que posee en su interior una luna[140] lo mismo que un individuo que lleva el cerebro en los talones y el corazón en las sienes[141]. En cambio, el postular más de un mundo separados uno de otro y delimitar y dividir sus partes al mismo tiempo que los conjuntos, no es absurdo; pues la tierra, mar y aire dentro de cada uno estarán dispuestos tal
como conviene a su naturaleza, y el arriba, abajo, alrededor y C
centro lo posee cada uno de los mundos no con respecto a otro ni fuera, sino dentro de sí mismo y cara a sí mismo.

28. La piedra, pues, que algunos suponen fuera del mundo no ofrece fácilmente una idea ni de quietud ni de movimiento. Pues ¿cómo va a permanecer quieta si tiene peso, o cómo va a moverse hacia el mundo, como los demás cuerpos pesados, si ni es parte de él ni se halla orgánicamente unida a su sustancia? En cuanto a la tierra contenida y encerrada en otro mundo, no debería constituir dificultad el cómo es que no pasa aquí sepa-
rándose del todo a causa de su peso, si se observa la naturaleza D
y la intensidad con que es sujetada cada una de las partes. Porque, si tomamos el abajo y el arriba no con respecto al mundo sino fuera de él[142], nos hallaremos en las mismas dificultades que Epicuro, que hacía mover todos los átomos hacia las regiones de debajo de los pies, como si el vacío tuviera pies o la in-

---

139 La comparación del universo con un organismo vivo como es el hombre aparece más desarrollada en *Mor.* 928A-D.

140 Para la traducción excluímos, como Flacelière, la adición ⟨*mésen tèn*⟩ de Wilamowitz que Sieveking acoge.

141 Utilización sarcástica de una expresión probablemente proverbial a juzgar por su presencia ya en DEMÓSTENES, VII 45 ; cf. FERNÁNDEZ DELGADO, «Nueva contribución al estudio de los proverbios en *Moralia*», en GARCÍA LÓPEZ-CALDERÓN DORDA (ed.), *Estudios sobre Plutarco*, págs. 257-267.

142 Cf. *Mor.* 1054B.

finitud permitiera pensar en un abajo y un arriba dentro de sí misma[143]. Por lo cual también Crisipo es de admirar, más aún, de preguntarse totalmente con qué experiencia afirma él que el mundo se halla situado en medio y que su sustancia, que desde siempre se halla en posesión de la región central, no es la que menos contribuye a su permanencia y, por decirlo así, a su in-
E mortalidad. Eso es lo que dice, en efecto, en el cuarto libro de *Cosas posibles*[144], soñando equivocadamente con una región central del infinito y, de una manera todavía más absurda, supeditando la causa de la permanencia del mundo a ese centro inexistente; y eso aun cuando muchas veces ha dicho en otras partes que la sustancia es controlada y sujeta por medio de los movimientos hacia el centro de sí misma y desde el centro de sí misma.

29. Más aún ¿quién podría temer a las otras cuestiones de los estoicos cuando preguntan cómo se mantendrá un solo destino y providencia y no existirán muchos Zeuses y Zenes si existe más de un mundo?[145]. Pues, en primer lugar, si el que existan muchos Zeuses y Zenes es absurdo, mucho más absurdo será, supongo, lo que ellos proponen; pues postulan infinitos
F soles, lunas, Apolos, Artémides y Posidones en infinitos ciclos de mundos[146]. En segundo lugar ¿qué necesidad hay de que existan muchos Zeuses, aunque exista más de un mundo, y no en cada caso un dios primer caudillo y jefe del universo, dotado

[143] Cf. Epicuro, Fr. 299 Usener.

[144] Cf. Crisipo, Fr. 551 Von Arnim *(Stoic. Vet. Frag.* II 174), citado íntegramente en *Mor.* 1054C.

[145] *Zên (Dyên,*antiguo acusativo) es forma alternativa de *Zeús (Dyeús)* para el nombre del padre de los dioses ya desde Homero.

[146] Cf. Crisipo, Fr. 632 Von Arnim *(Stoic. Vet. Frag.* II 191). Según la cosmología estoica, a intervalos periódicos de «grandes años» tiene lugar una *ekpýrosis* o «conflagración general» del universo, tras la cual todo se renueva, incluidos los astros y los dioses ; cf. *supra*, n. 114, y n. 70 a *Pyth. or.*

de inteligencia y razón, tal como el que entre nosotros es denominado señor y padre de todas las cosas? O ¿qué impedirá que todos estén sujetos al destino y providencia de Zeus y que éste los vigile y guíe alternativamente concediéndoles a todos principios, gérmenes y bases de las cosas que se llevan a cabo? No puede ser, en efecto, que aquí muchas veces un solo cuerpo se componga de cuerpos separados [147], como una asamblea, un ejército o un coro de danzantes, a cada uno de los cuales le es dado vivir, pensar y aprender, como cree Crisipo [148], y en cambio en el universo sea imposible que, tanto si son diez como cincuenta o cien mundos, se sirvan de una sola razón y a una sola autoridad se hallen subordinados. Por el contrario, tal disposición es perfectamente apropiada a los dioses; pues no hay que imaginar a éstos insociables como a reinas de un enjambre ni guardarlos encerrados o más bien recluidos en la materia, lo mismo que ellos, que, imaginando a los dioses como estados de la atmósfera y considerándolos potencias mixtas de agua y fuego, los crean juntamente con el mundo y de nuevo los queman juntamente con él, no sueltos ni libres cual aurigas o timoneles, sino, lo mismo que se clavan y sueldan las imágenes a sus pedestales, de igual modo confinados y clavados en lo corpóreo, unidos a él hasta su destrucción y total disolución y transformación [149].

426A (margin, line 1); B (margin, beside "posición es perfectamente apropiada")

30. Más solemne y grandiosa es, creo, aquella concepción de que los dioses, que son independientes y autónomos, del mismo modo que los Tindáridas socorren a las víctimas de la tempestad C

---

147 Cf. *Mor.* 142E y el filósofo escéptico SEXTO EMPÍRICO (c. 200 d. C.) *Contra los matemáticos* VII 102.

148 CRISIPO, Fr. 367 VON ARNIM (*Stoic. Vet. Frag.* II 311).

149 Cf. CRISIPO, Fr. 1055 VON ARNIM (*Stoic. Vet. Frag.* II 311).

calmando la acometida del vigoroso
ponto y las ráfagas veloces de los vientos[150],

no embarcándose ellos mismos y compartiendo el peligro, sino apareciéndose desde arriba y salvándoles, así ellos se acercarán unas veces a uno de los mundos y otras a otro llevados por el placer de la contemplación y cooperando con la naturaleza en la dirección de cada uno. El Zeus homérico, en efecto, no cambió muy lejos la mirada de Troya a Tracia y las tribus pastoriles
D de entorno al Istro[151], pero el verdadero experimenta hermosos y conspicuos cambios en más de un mundo, no mirando afuera a un vacío infinito ni percibiéndose a sí mismo y nada más (como algunos creyeron)[152], sino contemplando desde arriba las numerosas obras de dioses y hombres así como los movimientos y desplazamientos periódicos de los astros. Pues no es enemigo de los cambios lo divino, sino que con ellos goza realmente, si hemos de juzgar por las alternancias y ciclos de los fenómenos que tienen lugar en el cielo.

La infinitud, pues, es algo completamente sin sentido, irracional y que en modo alguno admite a la divinidad, sino que para todo usa del azar y lo accidental[153]; mientras que el cuida-

[150] Los Tindáridas son los Dioscuros, los hermanos gemelos Cástor y Polideuces o Pólux, hijos con Helena de los amores de Zeus con Leda, la cual estaba casada con Tindáreo, rey de Lacedemonia. En conexión con determinados astros, aparecen como luces gemelas del llamado fuego de San Telmo y protegen a los navegantes; cf. GRIMAL, *Diccionario de la mitología...*, s. v. Los versos, citados de nuevo en *Suav. viv. Epic.* 23 *(Mor.* 1103C), han sido clasificados tradicionalmente como *adespota* (Fr. 80 PAGE, *Poet. Mel. Gr.* 998) pero atribuidos a Píndaro ya, con dudas, por Bergk y luego por Turyn y por Snell-Maehler (Fr. 140 c).

[151] Cf. *Ilíada* XIII 3. Istro es el nombre dado por los griegos al curso bajo del Danubio, designación que no fue extendida al río entero hasta mediados del s. I a. C. (cf. SALUST., *Hist.*, Fr. 79).

[152] Cf. ARISTÓT., *Ética Eudemia* VII 12, 16 (1245b14).

[153] La infinitud del universo y la pluralidad de mundos, que el cosmos es el resultado de accidente y que no existe un dios providencial, son ideas bien conocidas de la filosofía epicúrea; cf. GARCÍA GUAL, *Epicuro*, págs. 85 ss., 165 s.

do y la providencia que actúa en una cantidad y número deter- E
minado de mundos, con respecto a aquella que se halla metida en un solo cuerpo y a uno solo está sujeta y lo cambia de forma y remodela innumerables veces, a mí al menos me parece que no contiene algo más innoble ni más penoso.»

31. Una vez que hube dicho todo esto, me callé. Y Filipo, sin dejar mediar mucho tiempo, dijo: «Que la verdad acerca de estas cuestiones sea ésta u otra, yo al menos no podría asegurarlo; pero si hacemos salir a la divinidad de un solo mundo, el por qué la hacemos artífice solamente de cinco y no de más, y qué relación existe entre ese número y la cantidad, me parece que sería más grato de saber que el sentido de la consagración
de la E que aquí tiene lugar[154]. Ni es, en efecto, un número F
triangular ni un número cuadrado ni un número perfecto ni un número cúbico, ni ninguna otra sutileza parece ofrecer a quienes aman y admiran este tipo de cosas. Y la argumentación a partir de los elementos, que él mismo insinuó oscuramente, es completamente inasible y no da ninguna indicación de la vero-
similitud que ha arrastrado a aquél a decir cómo es natural que, 427A
puesto que en la materia han sido engendrados cinco cuerpos equiangulares, equiláteros y contenidos en superficies iguales, otros tantos mundos se hayan producido justamente a partir de ellos»[155].

32. «Es más», dije yo, «no ineficazmente parece perseguir la cuestión Teodoro de Solos en su explicación de las teorías

[154] Argumentos sobre las propiedades del número cinco son igualmente desplegados en *E ap. Delph.* 3 ss., 7 ss. *(Mor.* 385F ss., 387E ss.).

[155] La persona referida como «él mismo» *(autós)* y «aquél» *(ekeînon)* es sin duda Platón, el maestro por antonomasia y a quien se ha estado atribuyendo la teoría de los cinco mundos y su adecuación a los elementos de la naturaleza *(stoicheîa)* (cf. *supra*, capítulos 22-23: *Mor.* 421F-423B), sin que parezca necesario añadir su nombre al texto, como sugiere Sieveking (ni menos pensar en Pitágoras, como propone Babbitt).

matemáticas de Platón[156]. La persigue del mismo modo. Pirámide, octaedro, icosaedro y dodecaedro, que Platón postula como las primeras figuras, son todas hermosas por la simetría e igualdad de sus proporciones, y ninguna otra superior a ellas ni semejante queda por componer y conformar a la naturaleza[157].
B Sin embargo no todas participan de una única construcción ni tienen un origen semejante, sino que la pirámide es la más simple y la más pequeña y el dodecaedro la más grande y la compuesta de más partes; y de las dos que quedan el icosaedro es más del doble del octaedro en número de triángulos. Por lo cual es imposible que todas a la vez tengan su origen a partir de una sola materia. Las sencillas, pequeñas y de construcción más simple serán necesariamente las primeras en someterse a aquello que mueve y modela a la materia, y se completarán y serán previas en su formación a las de grano gordo, compuestas de muchos cuerpos y que tienen una construcción más laboriosa, a las cuales pertenece el dodecaedro. De ello se sigue que sola-
C mente la pirámide es un cuerpo primario, y ninguno de los demás, que por su naturaleza quedan distanciados en su nacimiento.

Un remedio también a esa singularidad es, por tanto, la división y separación de la materia en cinco mundos. Pues en uno la pirámide se constituirá en la base en primer lugar, en otro el octaedro y en otro el icosaedro. Y a partir del preexistente en cada caso tendrán su origen los restantes mediante una transformación de todos en todos por combinación de sus partes[158], como el propio Platón indica en su detallada explicación de

---

[156] El filósofo platónico y matemático Teodoro de Solos, ciudad portuaria de Cilicia, al Sur de Asia Menor, es mencionado solamente aquí y en *Mor.* 1027D.

[157] Cf. PLATÓN, *Timeo* 31a, 53c-55c, y *supra,* 23, 422F-423A y *E ap. Delph.* 11 *(Mor.* 390A), donde a las cuatro figuras aquí citadas es añadido el cubo (cf. *infra,* 33, 427F).

[158] Para la traducción omitimos, como Flacelière, Babbitt y Cilento, tras *sýnkrisin* la adición ⟨*kaì diákrisin*⟩ de Turnebus, que Sieveking acoge.

prácticamente todo ello[159]; aunque a nosotros nos bastará con conocerlo en pocas palabras. Puesto que el aire se forma por extinción del fuego y al rarificarse emite otra vez fuego de sí mismo, en cada uno de sus dos principios seminales hemos de D contemplar los accidentes y los cambios. Principios seminales son, del fuego la pirámide, compuesta de veinticuatro triángulos primarios, y del aire el octaedro[160], compuesto de cuarenta y ocho de los mismos. Así pues, un elemento de aire se compone de dos ⟨partículas⟩ de fuego mezcladas y fundidas entre sí, y a su vez el de aire, al trocearse, se descompone en dos partículas de fuego, y al comprimirse y contraerse de nuevo en sí mismo termina en forma de agua. De modo que aquel que es anterior constantemente en todas partes, proporciona con facilidad el nacimiento a todos los demás mediante su transformación; y E no existe solamente un cuerpo primario, sino que, al poseer el uno un movimiento fundamental y anticipativo hacia la génesis en la constitución del otro, la misma denominación es conservada por todos.»

33. Entonces Amonio dijo: «Viril y vehemente es esa elaboración llevada a cabo por Teodoro; mas yo me preguntaría si no parecerá utilizar supuestos mutuamente destructivos. Pretende, en efecto, que la constitución no se produce en todos los cinco cuerpos al mismo tiempo, sino que constantemente el de partes más finas y cuya constitución implica menor dificultad, llega antes a su génesis; luego, como algo consecuente y no en conflicto con ello, postula que no toda la materia introduce al

---

159 Cf. PLATÓN, *Timeo* 55 d ss.

160 La afición mostrada por Plutarco al juego de palabras etimológico (cf. *Mor.* 385B-C: *E ap. Delph.* 2, n. 11; *Mor.* 401B: *Pyth. or.* 14, n. 82) sugiere una similar propuesta tácita, que encuentra apoyo *infra,* c. 34 (428D), y en éste como en otros casos estaría presente ya en Platón, entre *pŷr* «fuego» y *pyramís* «pirámide», así como una posible intencionalidad en la paronomasia *octáedron* «octaedro»: *aéros* «aire»; cf. FERNÁNDEZ DELGADO-PORDOMINGO PARDO, «Aportación al estudio estilístico...».

principio lo de partes más finas y más simple, sino que a veces los cuerpos pesados y compuestos de muchas partes surgen antes de la materia anticipándose en su génesis.

F Aparte de esto, aun cuando se suponen cinco cuerpos primarios y por ello se dice que existen otros tantos mundos, usa de la persuasividad solamente con respecto a cuatro, mientras que el cubo ha sido camuflado como en un juego de trebejos, ya que ni es natural que él se transforme en aquéllos ni que a
428A aquéllos les proporcione una transformación en sí mismo, en la medida en que los triángulos no son del mismo género. En el caso de aquéllos subyace en común a todos el semitriángulo [161], solamente en el caso de éste es propio el isósceles, que no produce convergencia con aquél ni mezcla unificadora. Si realmente, por lo tanto, de cinco cuerpos y cinco mundos que hay ⟨uno solo⟩ detenta la hegemonía de la génesis en cada caso, allí donde el cubo ha llegado a ser el primero ninguno de los demás existirá; pues no es natural que se transforme en ninguno de ellos. Paso por alto, pues, que también del llamado dodecaedro postulan otro elemento, no el escaleno aquel a partir del cual Platón compone la pirámide, el octaedro y el icosaedro». «De
B modo que», dijo Amonio riéndose, «tienes que resolver estos problemas o bien decir algo propio sobre esta dificultad común.»

34. Y yo: «Nada más plausible puedo decir, al menos en este momento; pero sin duda es mejor tener que rendir cuentas de la propia opinión que de una ajena. Pues bien, digo otra vez lo del principio, que de las dos naturalezas supuestas, una sensible, sujeta a cambio en el nacimiento y la muerte y constantemente móvil unas veces en un sentido y otras en otro, la otra inteligible en su esencia y tal como es constantemente, es extraño, amigo mío, que la inteligible sea discontinua y se deje diferenciar en sí misma y en cambio nos irritemos y enfademos

[161] Es decir, el triángulo resultante de la división en dos de un equilátero (al trazar una perpendicular desde uno de sus ángulos al lado opuesto).

si a la corpórea y sensitiva no se la deja unida y en cohesión consigo misma, sino que se la divide y separa. Sin duda es pro- C pio, efectivamente, de las cosas permanentes y divinas el adherirse más en sí mismas y evitar en la medida de lo posible todo corte y separación; sin embargo, el poder de lo diferente, que también a éstas afecta, hace mayores que las separaciones espaciales en los seres inteligibles las desigualdades de principio y forma.

De donde Platón, oponiéndose a los que declaran que el universo es uno, afirma que existe el ser, lo mismo y lo otro, y, por encima de todo, movimiento y reposo [162]. Si estas cinco cosas existen, no sería, por tanto, de extrañar que cada uno de aquellos cinco elementos corpóreos haya surgido por naturaleza a imitación e imagen de cada una de ellas, no sin mezcla ni puro, sino teniendo cada uno la máxima participación en la res- D pectiva potencia. El cubo al menos es claramente un cuerpo propio de reposo debido a la solidez y estabilidad de sus caras; de la pirámide, en cambio, cualquiera podrá percibir su naturaleza fogosa y móvil en la estrechez de sus lados y la agudeza de sus ángulos [163]; la naturaleza del dodecaedro, que es inclusiva de las demás figuras, parecerá ser imagen del ser frente a todo lo corpóreo; de las dos restantes, al icosaedro le corresponde la máxima participación en la idea de lo otro, al octaedro en la idea de lo mismo. Por ello éste ha producido el aire, que es sustentador de toda la sustancia en una sola forma, y el otro el agua, que al mezclarse se convierte en muchísimas clases de E cualidades. Si verdaderamente, pues, la naturaleza exige el equilibrio en todas las cosas, es lógico también que no existan ni más ni menos mundos que sus modelos, de modo que cada uno tenga una función y fuerza rectora en cada uno, como la tiene en la formación de los cuerpos.

---

[162] Platón, *Sofist.* 254b-256d, citado expresamente en *Mor.* 391B *(E ap. Delph.* 15).

[163] Cf. *supra,* 32, 427D y n. 159.

35. No sirva esto sino de consuelo al que se extrañe de que dividamos en tantas clases a la naturaleza en su génesis y transformación. Mas atended ahora todos y fijáos en esto otro, a saber: de los principios superiores, quiero decir del uno y de
F la dualidad indeterminada, ésta, que es fundamento de toda deformidad y desorden, es denominada infinito; la naturaleza del uno, en cambio, al limitar y apresar lo vacío, irracional e indeterminado de la infinitud, lo dota de forma y lo hace de alguna manera tolerante y receptivo de la definición que sigue a ⟨la⟩
429A opinión sobre los seres sensibles. Éstos son los principios que se manifiestan en primer lugar en relación con el número, y, más concretamente, la cantidad no es número si el uno procedente de la infinitud como una forma de materia no se recorta de lo indeterminado en parte más y en parte menos. Entonces, efectivamente, cada una de las cantidades se convierten en número al ser limitadas por el uno; y si se suprime el uno, de nuevo la dualidad indeterminada lo confunde todo y lo hace desproporcionado, ilimitado y desmedido. Mas, puesto que la forma es no destrucción de la materia sino conformación y ordenación de la que le subyace, es necesario también que ambos principios estén contenidos en el número, de donde surge la
B primera y mayor diferencia y desigualdad. Es, en efecto, el principio indeterminado artífice del número par y el superior lo es del impar; y el primero de los pares es el dos y de los impares el tres, de los cuales sale el cinco, que por su composición es un número común a ambos pero por su valor es impar[164].

Al dividirse lo sensible y corpóreo en más partes por su necesidad congénita de la alteridad, no debía resultar, pues, ni el primer par ni el primer impar, sino el tercer número resultante de éstos, de manera que surgiera de ambos principios, del artífice de lo par y del artífice de lo impar; pues no sería posible

[164] Cf. *Mor.* 387F-388A *(E ap. Delph.* 8).

separar el uno del otro; porque cada uno de ellos posee naturaleza y fuerza de principio. Al emparejarse ambos, por tanto, el superior prevaleció sobre la indeterminación que dividía a lo corpóreo y se impuso, y estableciendo la unidad en medio de la materia cuando se dividía entre ambos, no permitió que el todo se escindiera en dos partes, sino que por obra de la alteridad y diferenciación de lo indeterminado ha surgido una cantidad de mundos, pero la fuerza de lo mismo y determinado ha hecho que sea una cantidad impar, e impar de tal manera que no permitió que la naturaleza avanzara más allá de lo que es superior. Si lo uno, pues, fuera sin mezcla y puro, ni siquiera división en absoluto tendría la materia; mas, puesto que se halla mezclado con lo divisible de la dualidad, recibió corte y división, y ahí se quedó una vez que lo par fue dominado por lo impar. C D

36. Por ello también era costumbre entre los antiguos llamar al contar *«quintar»*. Y también creo que el nombre del todo *(pánta)* ha sido derivado del del cinco *(pénte)* con razón, en vista de que el número cinco se halla compuesto por los primeros números [165]. Y los demás números, al ser multiplicados por otros se convierten en un número distinto de sí mismos; mientras que el número cinco, si se repite un número par de veces, da como resultado el diez; y si se repite un número impar de veces, da otra vez él mismo [166]. Paso por alto el hecho de que el cinco es el primer número que se halla compuesto por los dos primeros cuadrados, la unidad y el cuatro [167], y el primero que, teniendo igual potencia que los dos anteriores a él, con ellos E

[165] La noticia sobre *pempásasthai* «contar de cinco en cinco» (verbo probablemente surgido de la costumbre de contar con los dedos) es ofrecida asimismo en *Mor.* 387E *(E ap. Delph.* 7), y ésta unida igualmente a la derivación pseudo-etimológica de *pánta* «todo» a partir de *pénte* «cinco» en *Mor.* 374A *(Is. et Os.* 56).

[166] Cf. *Mor.* 388C-E *(E ap. Delph.* 8).

[167] Cf. *Mor.* 391A *(E ap. Delph.* 14).

compone el más hermoso de los triángulos rectángulos[168], y el primero que representa la proporción de uno y medio a uno[169].

Quizás no sean pertinentes, en efecto, estos aspectos para las cuestiones propuestas, sino más bien este otro, el carácter divisor por naturaleza del número y el que la naturaleza reparta la mayoría de las cosas por medio de éste. A nosotros mismos nos asignó cinco sentidos y partes del alma, vegetativa, sensitiva, apetitiva, pasional y racional[170], y otros tantos dedos en cada mano, y el semen más productivo se divide en cinco partes.
F No se sabe de una mujer, en efecto, que haya dado a luz más ⟨de⟩ cinco criaturas de un mismo parto[171]. Y de Rea cuentan los mitos egipcios que dio a luz cinco dioses, aludiendo en forma de acertijo a la génesis de los cinco mundos a partir de una sola materia[172]. En el universo, la superficie de la tierra se halla dividida en cinco zonas y el cielo en cinco círculos, dos polares,
430A dos trópicos y en medio el Ecuador; y cinco resultan ser las órbitas de los planetas, ya que el Sol, Fósforo y Estilbón siguen un mismo curso[173]. Armónica es también la organización del

---

[168] Es decir, $5^2 = 4^2 + 3^2$, y 5 es la medida de la hipotenusa de un triángulo cuya base es 4 y la altura 3, según es explicitado en *Mor.* 373F-374 *(Is. et Os.* 56).

[169] La proporción *hēmiólios,* esto es 1 1/2: 1 o bien 3: 2, es mencionada igualmente como una propiedad del cinco en *Mor.* 389D *(E ap. Delph.* 10).

[170] Cf. *Mor.* 390B, F (*E ap. Delph.* 12, 13) y PLATÓN, *Repúbl.* 410b, 440e-441a y *Timeo* 70 ss.

[171] La misma afirmación es hecha en *Mor.* 264B así como en ARISTÓT., *Hist. anim.* VII 4 (584b 33), posiblemente porque no se transmitían con la facilidad de hoy las noticias sobre partos más numerosos.

[172] *Mor.* 355D-356A *(Is. et Os.* 12) refiere la historia del alumbramiento por Rea de cinco dioses, a saber, Osiris, Arueris u Horus, Tifón, Isis y Neftis, en cada uno de los cinco días intercalados a los 360 del año.

[173] La órbita de *Phósphoros* «Portaluz» y *Stílbon* «Refulgente», antiguos nombres de Venus y Mercurio respectivamente, es interior a la de la tierra, de modo que aparenta estar siempre al lado del sol, y aquellos dos, sumados a los actualmente conocidos como Marte, Júpiter y Saturno, más el sol y la luna, eran para los antiguos los planetas, según indican también *Mor.* 386A-B *(E ap. Delph.* 4) y 1029B.

mundo, del mismo modo sin duda que nuestros acordes se ven también armonizados en cinco posturas de tetracordos, bajos, mediales, conjuntos, disjuntos y altos; y cinco son los intervalos usados en música: cuarto de tono, semitono, tono, tono y medio y doble tono [174]. Así la naturaleza parece disfrutar más haciéndolo todo en cinco que haciéndolo esférico, como decía Aristóteles [175].

37. ¿Por qué, entonces, alguien podría decir, Platón remitió a las cinco figuras el número de los cinco mundos, cuando B
dijo que a la quinta estructura «la divinidad la aplicó al universo al completar su diseño», y luego, al plantear el dilema, en relación con la cantidad de los mundos, de si es apropiado decir que es realmente uno o que son cinco, es evidente que creía que a partir de ahí empezaba la sospecha? [176]

Si verdaderamente, por tanto, hemos de aplicar la lógica a la idea de aquél, consideremos que a las diferencias entre aquellos cuerpos y figuras es necesario que las acompañen a la vez diferencias de movimiento, como él mismo enseña cuando declara que lo que se disgrega o se combina, junto con la alteración de la sustancia también cambia de lugar [177]. Si, efectiva- C
mente, del aire se produce fuego, al descomponerse el octaedro y ser troceado en pirámides, o de nuevo del fuego aire, al apretarse y comprimirse aquél en octaedro, no es posible que permanezca donde estaba anteriormente, sino que se escapa y se desplaza a otro lugar, forzando y combatiendo los elementos que se interponen y lo apremian. Todavía mejor muestra él lo que sucede por medio de un símil, diciendo que, de manera se-

[174] Cf. *Mor.* 389E-F *(E ap. Delph.* 10) con n. 66-68, así como *Mor.* 1029A, 1238F-1139B *(De mus.).*

[175] Cf. Aristót., *Sobre el cielo* II 4 (286b10).

[176] Platón, *Timeo* 55c, 31a, igualmente aludido *supra,* 22, 421F-422A, así como en *Mor.* 389F *(E ap. Delph.* 11) y 1003C.

[177] Platón, *Timeo* 57c.

mejante «a los granos que son sacudidos ⟨y⟩ aventados por las tornaderas y herramientas utilizadas en la limpia del trigo»[178], los elementos, sacudiendo la materia y siendo sacudidos por
D ella, se aproximan constantemente los semejantes a los semejantes, y unos ocupan un lugar y otros otro hasta que de ellos sale el universo ordenado; así pues, al estar entonces la materia tal como es verosímil que esté el universo del que la divinidad está ausente, inmediatamente las cinco cualidades primarias, dotadas de peso propio, eran transportadas por separado, sin distinguirse total y absolutamente, debido a que, al hallarse mezcladas todas las cosas, aquellas que eran inferiores seguían siempre a las superiores al margen de la naturaleza. Por ello precisamente crearon un número de partes y divisiones igual a las clases de los cuerpos que se desplazaban en distintas direcciones, una no de fuego puro sino fogosa, otra no de éter sin mezcla sino etérea, otra no de la misma tierra en sí sino terrosa, y en particular la asociación del aire y la del agua, por resultar
E contaminados, como queda dicho[179], de muchos elementos extraños[180].

La divinidad, pues, no dividió ni distribuyó la sustancia, sino que, habiéndola recibido dividida por sí misma y desplazada separadamente en tanto desorden, la ordenó y organizó mediante proporción y medida; luego, estableciendo en cada parte una razón a modo de gobernador y guardián, creó tantos mundos como clases de cuerpos primarios existían.

Sea esto, por tanto, dedicado como homenaje a Platón en consideración a Amonio; pero yo, acerca del número de mun-

---

178 PLATÓN, *Timeo* 52e.

179 Cf. *supra*, c. 34 (428D-E).

180 Desde «y en particular» la traducción corresponde a un pasaje corrupto en los códices que únicamente hemos intentado hacer de algún modo inteligible adoptando, entre *koínosin* y *tèn hýdatos*, la conjetura ⟨*kaì*⟩ añadida por ADLER *(Mnemosyne* III S., 9 [1941], 177 ss.) y acogida por Flacelière y Cilento, y, en lugar de *anapeplesménon* de los mss., seguidos por Sieveking y Cilento, la conjetura *anapeplesmén'* de Turnebus aceptada por Flacelière y Babbitt.

dos, jamás aseguraría «son tantos», sino que, a la opinión que F postula más de uno, no, desde luego, infinitos sino limitados en cantidad, no la creo más insensata que ninguna de las otras dos, viendo cómo la naturaleza disoluble y divisible de la materia ni se queda en uno solo ni la razón permite que llegue hasta el infinito. Acordándonos de la Academia en esta ocasión más que 431A en cualquier otra, eliminemos el exceso de credibilidad[181] y en la discusión sobre la infinitud mantengamos únicamente la seguridad como en un terreno resbaloso.»

38. Una vez que yo hube dicho esto, Demetrio ratificó: «El consejo de Lamprias es correcto. 'Por medio de numerosas formas', en efecto, no 'de sofismas', como dice Eurípides, sino de problemas 'nos hacen caer los dioses' [182], cuando nos atrevemos a pronunciarnos sobre cosas de tanta enjundia como si las conociéramos. 'Sin embargo la discusión ha de ser reconducida', como dice el mismo autor[183], a la hipótesis del principio. Aquello que se ha dicho[184], pues, que al retirarse y abandonar los démones los oráculos éstos se hallan ociosos y mudos como B instrumentos de artistas, suscita otra discusión mayor sobre la causa y fuerza por medio de las cuales hacen presa de las inspiraciones y receptivos de impresiones a sus profetas y profetisas. No es posible, en efecto, atribuir al abandono la culpa de que los oráculos estén mudos, sin estar persuadidos de cómo los démones los hacen activos y locuaces cuando están al frente de ellos y se hallan presentes.»

---

[181] Alusión a la máxima *Mēdèn ágan* «Nada en demasía», la cual, como se ha dicho en *Mor.* 387 *(E ap. Delph.* 7) y n. 43, era tenida en gran estima en la institución platónica como lema del evitamiento de las tesis demasiado radicales y perentorias.

[182] EURÍPIDES, Fr. 972 NAUCK², de una obra desconocida.

[183] EURÍPIDES, Fr. 970 NAUCK², de obra desconocida y citado también en *Mor.* 390C *(E ap. Delph.* 13).

[184] *Supra,* 15, 418D.

Y tomando la palabra Amonio dijo: «¿Crees, pues, que los démones son otra cosa que espíritus que vagan por ahí "envueltos en bruma", como dice Hesíodo?[185]. A mí, la misma diferen-
C cia que existe entre un individuo y otro individuo que interpreta una tragedia o una comedia, me parece que existe entre ⟨un espíritu con respecto a⟩ otro espíritu que se halla equipado con un cuerpo adecuado a ⟨la⟩ vida presente. Nada absurdo ni de extrañar es, por tanto, que al encontrarse espíritus con espíritus les infundan visiones del futuro del mismo modo que nosotros unos a otros nos revelamos muchas cosas que han tenido lugar y anunciamos muchas que han de ocurrir, no todas por medio de la voz sino también por escrito o simplemente con el ademán o con la mirada[186]. A no ser que tú digas otra cosa, Lamprias; pues recientemente llegó también hasta nosotros un rumor de que tú has sostenido largas discusiones sobre estas cuestiones con visitantes en Lebadea, ninguna de las cuales re-
D cordaba con exactitud el que lo contaba.»

«No te extrañes», dije yo, «pues al ocurrir por medio muchas actividades y ocupaciones a un mismo tiempo, dado que había oráculo y ceremonia sacrificial, hicieron nuestras discusiones deslavazadas y dispersas[187].»

«Sin embargo ahora», dijo Amonio, «dispones de oyentes que están desocupados y ansiosos ya sea de investigar ya de aprender, al margen de toda disputa y rivalidad y con concesión, como ves, de venia y libertad de palabra para cualquier argumentación.»

39. Puesto que también los demás me animaban a ello al mismo tiempo, yo, tras permanecer callado un instante, repuse:

---

[185] HESÍODO, *Trabajos y Días* 125, 255.

[186] Cf. *Mor.* 588C-F.

[187] Se refiere al oráculo de Trofonio en Lebadea y al sacrificio que precede a la consulta (cf. *supra* n. 22). El pasaje es esgrimido por R. HIRZEL, *Der Dialog*, Leipzig, 1895, II 189, n. 3, como testimonio de una función sacerdotal de Lamprias allí similar a la desempeñada por su hermano Plutarco en Delfos.

«Ciertamente, por alguna casualidad, Amonio, tú mismo les
brindaste un principio y entrada a los argumentos de entonces.
Si, efectivamente, los espíritus separados de un cuerpo o que E
no han participado de él en absoluto son démones según tú y el
divino Hesíodo,

sagrados guardianes de los hombres mortales sobre la tierra[188],

¿por qué a las almas encerradas en los cuerpos las privamos de
aquella facultad mediante la cual los démones conocen y mues-
tran de antemano por naturaleza las cosas futuras? Pues no es
probable que nada, ni facultad ni parte, les sobrevenga a las al-
mas cuando abandonan el cuerpo si anteriormente no la poseían;
sino que la poseen siempre, aunque la tengan más pobre cuan-
do se hallan en contacto con el cuerpo, y en parte completa-
mente invisible y oculta y en parte sin fuerza y débil, y, de un
modo semejante a los que miran a través de la niebla o se mue- F
ven en un líquido, inefectiva y lenta, y necesitada de un gran
cuidado y recuperación de lo propio y supresión y purificación
de lo que la recubre. Del mismo modo, pues, que el sol no se
torna brillante cuando sale de las nubes, sino que lo es siempre
aunque nos parece apenas visible y oscuro entre la bruma, así
el alma no adquiere el poder mántico una vez que ha salido del 432A
cuerpo como de una nube, sino que, aunque también ahora lo
posee, está ciega por causa de su mezcla y fusión con lo mortal.

Y no debemos extrañarnos ni desconfiar, cuando vemos,
aunque no más sea, la potencia del alma correlativa a la mánti-
ca, la que llamamos memoria, qué gran hazaña lleva a cabo al
conservar y guardar los hechos pasados y, más aún, ⟨los que ya
no⟩ existen; pues de las cosas que han sido nada hay ni subsis-
te, sino que todo nace y se destruye al mismo tiempo, acciones,
palabras y sentimientos, todos ellos arrastrados por el tiempo
como por una corriente; pero dicha facultad del alma, no sé de B

188 HESÍODO, *Trabajos y Días* 123.

qué modo, se apodera a su vez de las cosas no presentes y les confiere representación y sustancia. El oráculo dado a los tesalios en relación con Arne mandaba, en efecto, observar

la audición de un sordo y la visión de un ciego[189],

y la memoria es para nosotros audición de cosas sordas y visión de cosas ciegas. De ahí que, como dije, no sea de extrañar que al tiempo que retiene las cosas que ya no existen, anticipe muchas que todavía no han sido; pues éstas le conciernen más y es acorde con ellas; pues se proyecta y adelanta hacia los hechos futuros, y de ⟨los⟩ pasados y que han llegado a su fin se halla apartada si no es para recordarlos.

40. Al poseer, por tanto, las almas esa facultad, congénita
C aunque vaga e incapaz de crear representaciones, muchas veces, sin embargo, florecen y estallan en los sueños y a la hora de la muerte, ya que algunas, al tornarse el cuerpo puro o adquirir una disposición propicia para ello, de modo que lo racional y reflexivo se libere y desate de las cosas presentes, se vuelven hacia ⟨lo⟩ irracional y receptivo de imágenes del futuro[190]. No es, en efecto, como afirma Eurípides, «el mejor adivino el que conjetura como es debido»[191], sino que ese es un hombre sensato y que sigue a la parte del alma que posee inteligencia y le guía con lógica por su camino, mientras que la ca-

---

[189] Or. 311 PARKE-WORMELL, transmitido por ESTÉFANO DE BIZANCIO, s. v.

[190] Cf. CIC., *Sobre la adivinación* I 30, 49, 57, el cual, siguiendo al estoico Posidonio de Apamea, se refiere al poder premonitorio de los sueños así como a la común creencia en la particular capacidad profética del alma a la hora de la muerte, presente, entre otros autores, en PLATÓN, *Apolog.* 39c; Cf. D. DEL CORNO, *Graecorum de re onirocritica scriptorum reliquiae*, Milán, 1969, págs. 94 ss.

[191] Fragmento de una obra desconocida de EURÍPIDES (Fr. 973 NAUCK^2) que devino proverbial, según indica *Mor.* 399A *(Pyth. or.* 10), que lo cita, y las responsiones mencionadas en n. 58 al pasaje. Parece reflejar un intento de desplazar la mántica del terreno religioso al racional, cf. DEL CORNO, *Re onirocritica*, págs. 129 ss.

pacidad adivinatoria, lo mismo que un documento sin letras, sin sentido e indefinido de suyo, pero receptivo de representa- D ciones y presentimientos por experiencia, se adhiere irracionalmente al futuro cuando más se destaca del presente. Y se destaca por medio del temperamento y disposición del cuerpo cuando se encuentra en transformación, que es lo que llamamos «inspiración»[192].

El propio cuerpo de suyo, por tanto, no muchas veces adquiere tal disposición; pero la tierra libera fuentes de muchas otras facultades para los hombres, unas alienantes, nocivas y mortíferas, pero otras benéficas, benignas y útiles, según resultan evidentes por experiencia para quienes se encuentran con ellas, y la corriente y soplo mántico es la más divina y sagrada, tanto si es transmitida por sí sola a través del aire como si es acompañada de un flujo húmedo. Al mezclarse, pues, con el E cuerpo infunde en las almas una disposición inusitada y extraña, cuya peculiaridad es difícil de expresar claramente, pero que la razón permite imaginar de muchas maneras. Por efecto del calor y la dilatación es probable que abra ciertas vías capaces de crear una apariencia del futuro, del mismo modo que el vino al subirse a la cabeza descubre otros muchos movimientos y palabras que se mantenían en reserva u ocultos[193]:

el delirio báquico
y el trance gran capacidad de adivinación contienen[194],

como dice Eurípides, cuando el alma al ponerse acalorada y fogosa rechaza la discreción que la prudencia mortal lleva consi-

---

[192] Cf. PLATÓN, *Fedro,* 244a-b, que es el pasaje de donde en buena medida arranca la idea de la Pitia en trance (frente a la concepción racionalista de la adivinación por parte de la sofística o en el citado dicho de Eurípides).

[193] Véase *infra,* 50, 437E y *Mor.* 406B *(Pyth. or.* 23), donde, junto a los efectos del vino y de la inspiración profética, son mencionados los de la inspiración amorosa.

[194] EURÍPIDES, *Bacantes* 298 s.

F go, con lo cual muchas veces desvía y apaga por completo la inspiración.

41. «Al mismo tiempo se podría decir no sin razón que, al producirse junto con el calor también sequedad, ésta rarifica el soplo y lo hace etéreo y puro; pues «la ⟨mejor⟩ luz es un alma seca», como dice Heráclito[195]. La humedad no sólo debilita la
433A vista y el oído, sino que también, al entrar en contacto con los espejos y mezclarse con los aires, les quita el brillo y la luz[196].

Y al contrario, que mediante un enfriamiento y condensación del soplo, la parte presciente del alma se tense y endurezca cual hierro al rojo en un baño, no es imposible. Y en realidad, lo mismo que el estaño al ser aleado con el cobre, que es ralo y muy poroso, en parte lo aprieta y condensa y en parte lo hace aparecer más brillante y más puro[197], así nada impide que la emanación mántica, que conlleva algo familiar y connatural a las almas, llene y comprima las partes ralas encajándose en ellas. Unas sustancias, en efecto, son afines y adecuadas a unas
B cosas y otras a otras, del mismo modo que el haba parece potenciar[198] el tinte de la púrpura y el nitro el de la escarlata cuando se mezclan[199]:

---

195 Cf. HERÁCL., Fr. 22 B 118 DIELS-KRANZ (= 68 MARCOVICH = 109 GARCÍA CALVO), citado también en *Mor.* 995E y *Vida de Rómulo* 28, 9 (36A) y por otros autores con diferentes lecturas.

196 Cf. *Mor.* 736A-B.

197 Cf. ARISTÓT., *La reproducción de los animales* II 8 (747a 34) (de la aleación del cobre con el estaño resulta, como es sabido, el bronce).

198 Para la traducción adoptamos, siguiendo a Del Re y Flacelière, la conjetura *aúxein* de Wyttenbach, en lugar de la lectura *ágein* de los mss. aceptada por Sieveking.

199 Cf. H. BLÜMNER, *Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern* I, Leipzig, 1875, pág. 236, 238, que remite a PLINIO, *Hist. Nat.* XXI 110.

y con el lino se funde el resplandor de la brillante escarlata[200],

como dijo Empédocles[201]. Y acerca del Cidno y el sagrado cuchillo de Apolo en Tarso, querido Demetrio, a tí te hemos oído decir cómo ⟨ni⟩ el Cidno limpia otro hierro ⟨más que⟩ aquél ni al cuchillo otra agua más que aquélla[202]; del mismo modo que en Olimpia adhieren y hacen coagular la ceniza alrededor del altar vertiendo agua del Alfeo, y aunque lo intenten con el agüa de otros ríos, con ninguna pueden unir y pegar la ceniza[203]. C

42. No hay que extrañarse, por tanto, si, de las muchas corrientes que la tierra deja salir fuera, solamente éstas ponen a las almas en estado de inspiración y receptivas de imágenes del futuro[204]. Y de hecho también las historias que se refieren concuerdan con la explicación; pues cuentan que también aquí la fuerza que rodea al lugar se hizo evidente por primera vez cuando un pastor cayó dentro por casualidad y luego profería voces inspiradas, de las que al principio los que las presenciaron se burlaban, pero luego, al ocurrir las cosas que el individuo había predicho, se admiraron. Los más versados en histo-

---

200 Para la traducción adoptamos, con Babbitt, Flacelière y Cilento, la conjetura *kókkou* de Xylander, en lugar de *krok-* de los mss. o *kókkos* de Diels seguido por Sieveking; *aktís* está presente en una parte de los mss., frente a la conjetura *aktês* de Wilamowitz recogida por Sieveking.

201 EMPÉDOCLES, Fr. 31 B 93 DIELS-KRANZ (= 562 LA CROCE).

202 El Cidno es el río de la ciudad de Tarso, estratégicamente situada al oeste de Cilicia, cerca del mar Egeo, y de la cual era natural Demetrio, como se ha dicho *supra*, 2, 410A; cf. W. RUGE, *RE* IV A, s. v.

203 La misma tradición es relatada por PAUSANIAS, V 13, 11.

204 *Enthousiastikôs* y *phantasiastikôs* son dos de los muchos neologismos plutarqueos destinados a la obtención de una homofonía; cf. FERNÁNDEZ DELGADO, «Carácter y función de los neologismos de Plutarco en *Moralia*», en A. PÉREZ JIMÉNEZ-G. DEL CERRO (ed.), *Estudios sobre Plutarco: obra y tradición*, Málaga, 1990, págs. 141-153.

D rias de entre los delfios recuerdan incluso el nombre del individuo: lo llaman Coretas[205].

Más a mí me parece más que nada que un alma adquiere una combinación y ensamblamiento tal con la inspiración mántica cual la vista con la luz, que se torna homogénea; pues, de una parte, aunque el ojo posee el poder de la visión, ninguna función tiene lugar sin luz[206], y, de otra parte, el elemento mántico del alma, lo mismo que la vista, necesita de lo afín que lo encienda y ayude a estimular. De ahí que la mayoría de nuestros antepasados creyeran que uno y el mismo dios son Apolo y el sol[207]; mientras que aquellos que conocían y apreciaban el hermoso y sabio principio de la analogía, lo que el cuerpo es al alma, la vista a la mente y la luz a la verdad, eso mismo imagi-
E naban que es el poder del sol con respecto a la naturaleza de Apolo, proclamando al primero retoño y vástago sempiterno del sempiterno segundo. Pues enciende, promueve y contribuye a excitar el uno la capacidad de visión de la percepción lo mismo que el otro la capacidad mántica del alma.

43. Los que, sin embargo, opinaban que son uno y el mismo dios, con razón consagraron el oráculo juntamente a Apolo y la Tierra[208], puesto que creían que era el sol el que infundía a la tierra la disposición y temperamento de donde se producen

---

[205] Véase *infra*, 46, 435D y cf. Diod. Síc., XVI 26; Pausanias, X 5, 7. La hendidura a través de la cual se supone que se caería el pastor sería el *chásma gês* de la tradición délfica, cf. Flacelière, *Rev. Ét. Anc.* 52 (1950), 306-324; su existencia, sin embargo, es rechazada por la bibliografía más reciente sobre el oráculo de Delfos, cf. Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes*, pág. 226; Fontenrose, *The Delphic Oracle*, págs. 196 ss.

[206] Véase *infra*, 47, 436C-D, que remite concretamente a Platón, *Repúbl.* 507c-509b.

[207] Sobre la identificación de Apolo con el sol véase *infra*, 46, 435A, 52 (438E) así como *Mor.* 386B *(E ap. Delph.* 4), 393D ss. *(E ap. Delph.* 21 ss.) 400D *(Pyth. or.* 12), etc.; cf. n. 24 a *E ap. Delph.*

[208] Cf. Esquilo, *Eumén.* 1 ss.

las emanaciones mánticas. A la tierra en sí, en realidad, del
mismo modo que Hesíodo, con mejor sentido que algunos filó-
sofos, la llamó «firme asiento de todas las cosas»[209], así tam-
bién nosotros la consideramos eterna e inmortal; pero de las F
fuerzas que la rodean, aquí faltas, allá nacimientos, más allá
desplazamientos y reflujos desde otra parte, es natural que ocu-
rran, y que tales ciclos den muchas vueltas dentro de ella a lo
largo de todo el tiempo, según se puede conjeturar por las cosas
que se pueden ver. De pantanos y ríos y, todavía más, de fuen-
tes termales ha habido, en efecto, en unas partes desapariciones
y faltas por completo, en otras como escapes y descendimien-
tos, y luego con el tiempo acuden de nuevo apareciendo en los
mismos ⟨lugares⟩ o surgiendo cerca; también de minas sabemos 434A
que ha habido desapariciones ⟨recientemente⟩, como de las de
plata del Ática[210] y de la de cobre de Eubea, de la cual se fabri-
caban las espadas forjadas en frío, como dijo Esquilo:

euboica espada autoafilada él empuñando[211];

y la roca de Caristo no hace mucho tiempo que ha dejado de
producir también blandas ⟨y⟩ filamentosas hebras de piedra.
Pues también algunos de vosotros creo que habréis visto paños
de manos, redes y redecillas del pelo procedentes de allí que no
arden al fuego[212]; sino que, cada vez que se ensucian al usarlos, B

[209] Hesíodo, *Teogonía* 117.

[210] Se refiere a las famosas minas del Laurión, al sur del Ática, que, tras haber constituido un importante factor de las finanzas del estado ya desde la época de Pisístrato (Heród., I 64), entraron en decadencia desde el s. III a. C., según atestiguan Estrabón, IX 1, 23 y Pausanias, I 1,1; cf. E. Ardaillon, *Les mines du Laurion*, París, 1897, págs. 159 ss.

[211] Esquilo, Fr. 356 Nauck^2, de una obra desconocida. Estrabón, X 1, 9 informa sobre una antigua mina en la llanura euboica de Lelanto, cerca de Calcis, que producía, cosa poco común, a la vez cobre y hierro.

[212] Para la traducción omitimos, como Babbitt, Flaceliére y Cilento, el añadido de Wilamowitz seguido por Sieveking ⟨*oúte húdati luoménou*⟩, y adoptamos, como aquéllos, la conjetura *oú ti* de Bernardakis en lugar del *oúte* de los mss. y de Sieveking.

se introducen en una llama y se sacan brillantes y transparentes; pero ahora esto ha desaparecido y apenas como unos nervios o cabellos finos corren a través de las minas[213].

44. Sin embargo, de todos esos hechos que tienen lugar en la tierra la escuela de Aristóteles proclama artífice a la emanación, juntamente con la cual es necesario que desaparezcan y se desplacen y de nuevo afloren esa clase de naturalezas. Justamente lo mismo hay que pensar acerca de los soplos mánticos, en el sentido de que no poseen su fuerza eterna e intemporalmente, sino sometida a cambios[214]. Pues es natural también que las lluvias excesivas las extingan y que se dispersen con la caí-
c da de rayos, y, en particular, que al ser sacudida la tierra por debajo y sufrir hundimientos y confusión en sus profundidades, las emanaciones se desplacen o se cieguen por completo, tal como aquí se dice que subsisten los efectos del gran seísmo que arrasó también a esta ciudad[215]. Y dicen que en Orcómeno, debido a una peste que tuvo lugar, pereció mucha gente y el oráculo de Tiresias desapareció completamente y hasta hoy permanece inactivo y sin hablar[216]. Si también a los de Cilicia

---

[213] Se trata de la cantera de amianto (mármol verde) de Caristo, ciudad del sur de Eubea, de la cual informa asimismo Estrabón, X 1, 6.

[214] Cf. Aristót., *Meteorol.* I 3 (340b29); Cic., *Sobre la adivinación* I 19 (38); II 57 (117).

[215] Se refiere al terremoto que sacudió Delfos el año 373 a. C. y destruyó el templo de Apolo; cf. Pomtow, *RE* Suppl. IV, 1924, s. v.; Parke-Wormell, *The Delphic Oracle* I, pág. 220.

[216] Ésta es la única noticia acerca de la existencia en Orcómeno, ya desde la época micénica importante ciudad beocia en el ángulo noroeste del lago Copáis, de un oráculo de Tiresias, el famoso adivino ciego que tan decisivo papel desempeña en particular en la saga tebana; cf. Fontenrose, «The Spring Telphusa», *Trans. Amer. Philol. Assoc.* 100 (1969), 119-131; L. Brisson, *Le mythe de Tirésias. Essai d' analyse structurale*, Leiden, 1976, págs. 30, n. 12; 67 s.; Bonnechère, *Kernos* 3 (1990), 53-65.

les ha tocado sufrir desgracias semejantes, según tenemos noticias, nadie mejor que tú, Demetrio, nos lo podría aclarar[217].»

45. Y Demetrio dijo: «La situación actual al menos, yo no la conozco; pues llevo ausente, como sabéis, ya mucho tiempo; D
pero cuando yo estaba allí se hallaban todavía en pleno florecimiento el oráculo de Mopso y el de Anfíloco[218]. Y puedo decir que en el de Mopso he presenciado un hecho de lo más curioso. El prefecto de Cilicia, que personalmente mantenía todavía una postura ambigua frente a lo divino, por debilidad de su escepticismo creo yo (pues por lo demás era insolente y mezquino), pero que tenía a su alrededor a ciertos epicúreos que, por una causa en principio noble e indagadora de fenómenos naturales[219], como ellos mismo dicen[220], se mofaban de este tipo de cosas, preparó y envió dentro a un liberto cual espía al bando enemigo, portando una tablilla sellada en la cual estaba escrita la pregunta sin que nadie la conociera. Pues bien, después de pernoc- E
tar el individuo, como es costumbre, en el recinto sagrado y después de dormir, al llegar el día refirió más o menos el siguiente sueño[221]: parecióle que un hermoso individuo se pre-

[217] Demetrio era natural de la ciudad cilicia de Tarso; cf. *supra,* 41, 433B, 2, 410A y n. 201.

[218] Mopso es hijo del cretense Racio y de Manto, la hija de Tiresias (véase *supra,* n. 216), junto con la cual funda el templo de Apolo en Claros; cf. PAUSANIAS, VII 3, 2. Anfíloco es hijo de Anfiarao, titular de un oráculo en Oropo, en la frontera entre Beocia y el Atica (véase *supra,* 5, 412A y n. 24), y de Erífile, y es héroe y adivino al tiempo, lo mismo que su padre; en unión de Mopso funda la ciudad y el oráculo de Malo, al este de Cilicia; más tarde aquél le niega su condominio y se dan muerte mutuamente; cf. ESTRABÓN, XIV 675 s. y véase K. LATTE, «Orakel», *RE* XVIII 1 (1939), 829-866; PARKE, *The Oracles of Apollo in Asia Minor,* págs. 112 ss.

[219] Ante un pasaje supuestamente corrupto en los códices, para la traducción adoptamos la conjetura de Babbitt *di' aitían,* seguida por Flacelière y Cilento.

[220] Cf. EPICURO, Fr. 395 USENER (y DIÓG. LAERC., X 135).

[221] El procedimiento de consulta en el oráculo de Mopso era, pues, el sueño incubatorio, lo mismo que en el de Anfiarao en Oropo o en el Asclepieo de Epidauro (cf. n. 217 y *supra,* 5, 412A y n. 24).

sentó ante él y le dijo solamente 'negro' y nada más, sino que se fue inmediatamente. A nosotros ésto nos pareció extraño y nos produjo una gran perplejidad, pero el mencionado prefecto se asombró y se prosternó, y abriendo la tablilla mostró cómo la pregunta escrita era: '¿He de sacrificarte un toro blanco o negro?'. De manera que también los epicúreos se vieron confundidos, y él mismo llevó a cabo el sacrificio y veneró por siem-
F pre a Mopso.»

46. Una vez que hubo dicho esto, Demetrio se calló; y yo, queriendo añadir como una coronación a la explicación, dirigí la vista de nuevo hacia Filipo y Amonio, que estaban sentados juntos. Entonces me pareció que querían replicar algo y me contuve de nuevo. Y Amonio dijo: «También Filipo puede hablar, Lamprias, acerca de lo que se ha dicho; pues, como la mayoría, también él cree que Apolo no es otro dios sino el mismo
435A que el sol[222]. Pero mi dificultad es mayor y acerca de mayores problemas; pues recientemente hemos cedido no sé cómo ante la explicación que simplemente exorcizaba la capacidad mántica de los dioses a ciertos démones. Ahora mismo, en cambio, a éstos mismos me parece que los estamos expulsando de nuevo y los echamos fuera de aquí, del oráculo y el trípode, disolviendo en soplos, vapores y emanaciones el principio o mejor la sustancia misma y el poder de la mántica. En efecto, esos temperamentos, calores y endurecimientos mencionados ¡cuánto más apartan de los dioses la opinión y sugieren una considera-
B ción de la causa tal como de la que Eurípides hace usar al Cíclope:

A la fuerza la tierra, quiera o no quiera,
produce hierba y engorda mis ganados[223]!

[222] Cf., por ejemplo, *Mor.* 386B *(E ap. Delph.*4) y *supra*, 42, 433D con n. 206.

[223] EURÍPIDES, *Cíclope* 332-333.

Sólo que éste dice que no los sacrifica a los dioses sino a sí mismo y 'al vientre, el más grande de los démones'[224], mientras que nosotros ¿por qué razón hacemos sacrificios y oramos con motivo de los oráculos si la capacidad mántica la llevan las almas en sí mismas y es una combinación de aire o de viento lo que la pone en movimiento? O ¿qué pretenden las aspersiones de las víctimas y el no emitir respuesta en el caso de que la víctima entera no se ponga a temblar y se agite desde el extremo de las pezuñas al ser rociada? Pues no basta con que sacuda C
violentamente la cabeza como en los otros sacrificios[225], sino que la agitación y el temblor han de tener lugar a la vez en todos sus miembros, acompañados de un ruido trémulo; pues si no ocurre esto dicen que el oráculo no da respuesta ni introducen a la Pitia. Sin embargo es lógico que si esto hacen y creen es porque atribuyen la mayor parte de la causa a un dios o a un demon[226]; mientras que tal como dices tú, no es lógico; pues la emanación, tanto si la víctima se agita como si no, una vez presente producirá la inspiración y pondrá en una disposición similar el alma no sólo de la Pitia sino también la de cualquier cuerpo del que se apodere. De ahí que sea absurdo el utilizar una sola mujer para los oráculos y crearle dificultades tratando D
de conservarla santa y pura de por vida[227]. El Coretas aquél, en efecto, de quien los delfios dicen que con su caída fue el primero que proporcionó una sensación del poder que rodea al lugar, en nada se diferenciaba, creo, de los demás cabreros y pastores[228]; si en verdad ello no es cuento ni vana ficción, como yo al menos creo.

---

[224] *Ibid.* 335.

[225] Cf. *Mor.* 729F *(Quaest. conv.* VIII 8) e *infra* 437B.

[226] Para la traducción adoptamos, con Babbitt, Flacelière y Cilento, la lectura *theôi mèn è daímoni* de Turnebus, en lugar de la conjetura *(theoû m. ĕ daímonos)* ⟨*energeíais*⟩ de Pohlenz, acogida por Sieveking.

[227] Véase *infra*, 51, 438C.

[228] Véase *supra*, 42, 433D y n. 202.

Teniendo además en cuenta de cuán enormes bienes este nuestro oráculo ha sido responsable para los griegos en casos de guerra y fundaciones de ciudades o en plagas y escasez de cosechas, creo que es absurdo que su descubrimiento y principio no se atribuya a un dios y una providencia, sino a lo azaro-
E so y espontáneo.»

«A esto precisamente», dijo, «deseo que replique Lamprias. ¿Querrás esperar?» «Desde luego que sí», dijo Filipo, «y todos éstos; pues a todos nos ha conmocionado la explicación.»

47. Entonces yo le dije: «A mí no sólo me ha conmocionado, Filipo, sino que también me ha confundido, si entre tantos y tan valiosos como sois os parece que yo, presumiendo de lo plausible de mi argumentación más allá de lo que corresponde a mi edad, destruyo y altero alguna de las creencias que con certeza y piadosamente se tienen acerca de lo divino. Mas me defenderé presentando a Platón como testigo y abogado al mismo tiempo.

Aquel hombre, en efecto, recriminó al viejo Anaxágoras
F porque, excesivamente ligado a las causas físicas y buscando y persiguiendo constantemente aquello que se lleva a cabo necesariamente en los accidentes de los cuerpos, omitió el por qué y por medio de qué, los cuales son causas y principios superiores[229]; y él fue el primero o el que mejor entre los filósofos explicó ambos, asignando a la divinidad el principio de las cosas
436A que están de acuerdo con la razón, pero sin privar a la materia de las causas necesarias con respecto a aquello que tiene lugar, sino prestando atención al hecho de que, en lo que a ésta respecta, tampoco el universo sensible una vez ordenado más o menos tal como lo vemos es puro y sin mezcla, sino que adquiere su génesis al entrar en combinación la materia con la razón.

[229] PLATÓN, *Fed.* 97 b ss. Sobre Anaxágoras vid. *supra* n. 133.

Fíjate en primer lugar en el caso de los artistas; por ejemplo, sin ir más lejos, el famoso asiento y pedestal de la cratera que hay aquí, al que Heródoto llamó *hypocreterídion* (porta-cratera)[230], ha tenido como causas las materiales, fuego, hierro, ablandamiento por medio de fuego y baño en agua, sin los cuales no hay medio de que llegara a existir la obra; pero el principio más importante y que pone en movimiento a éstos y a través de éstos actúa, lo proporcionó a la obra el arte y la razón. B
Es más, el nombre del autor y artífice de esas representaciones e imágenes se halla grabado encima:

Polignoto, de origen tasio, hijo de Aglaofonte, ha pintado
la acrópolis de Ilión siendo devastada

habiéndola pintado tal como se ve[231]; pero sin las pinturas molidas y disueltas unas con otras no sería en absoluto posible que adquiriera tal disposición y aspecto. ¿Acaso, entonces, el que desea aprehender el principio material examinando y explicando los accidentes y los cambios que experimenta la tierra roja de Sinope al ser mezclada con ocre y la tierra aluminosa de Melos con negro, le está quitando la fama al artista? ¿o el que C
da como explicación del endurecimiento y la fundición del hierro que una vez ablandado por el fuego consiente y cede a quienes lo forjan y moldean, y al entrar de nuevo en agua pura y ser

[230] HERÓD., I 25 cuenta cómo el rey Aliates de Lidia (619-560 a. C.), el padre de Creso, tras haberse recuperado de una enfermedad, ofrendó a Delfos una gran cratera de plata con un soporte de hierro soldado, obra de Glauco de Quíos, el único que conocía la técnica de la soldadura del hierro. Posteriormente la cratera tal vez fue fundida por los focidios con motivo de la guerra sagrada del s. IV a. C., pero el soporte se conservó y su contemplación es referida todavía en el s. II d. C. por PAUSANIAS, X 16, 1.

[231] Los versos, un dístico elegíaco atribuido a Simónides, Fr. 112 DIEHL (*Anth. Lyr. Gr.*, Leipzig, 1936), contienen la «firma» del pintor Polignoto, el cual, como hemos dicho *supra*, n. 33, había decorado el Pórtico de los Cnidios, en el cual se desarrolla la conversación desde 412D, con escenas de la *Iliupersis* y la *Nekuía*, según informa también PAUSANIAS, X 25 ss.

solidificado y condensado por la frialdad de la blandura y flojedad producida por el fuego recibe una tensión y rigidez a la que Homero llamó 'fuerza del hierro' [232], reserva en menor medida para el artista la causa de la génesis de la obra? Yo, desde luego, no lo creo; pues también de los poderes medicinales cuestionan algunos las cualidades, pero no niegan la medicina. Del mismo modo que, por ejemplo, Platón, al declarar que nosotros
D vemos por medio del brillo que sale de los ojos al mezclarse con la luz del sol, y oímos por el impacto del aire [233], no estaba negando que si tenemos capacidad de ver y oír es de acuerdo con un plan y providencia.»

48. «En resumen, pues, aunque como digo, toda génesis tiene dos causas, los teólogos y poetas más antiguos prefirieron prestar atención [234] solamente a la superior, citando justamente esta máxima general para todas las cosas:

Zeus es el principio, Zeus el medio, y de Zeus proceden todas
[las cosas [235];

y las causas necesarias y físicas todavía no las abordaban.

Los más jóvenes que ellos, en cambio, y que se denominan
E fisicistas, al contrario que aquéllos embarcados lejos del hermoso y divino principio, cifran la totalidad de las cosas en cuerpos y accidentes de cuerpos, impactos, cambios y combinaciones. De ahí que la explicación de unos y otros carezca de lo conveniente, al ignorar u omitir éstos el por medio de qué y por obra de qué, aquéllos el a partir de qué cosas y mediante qué cosas.

---

[232] HOM., *Od.* IX 393.

[233] Cf. *supra,* 42, 433D y PLATÓN, *Repúbl.* 507c-509b.

[234] Para la traducción adoptamos, como Babbitt, Flacelière y Cilento, la lectura *proséchein heílonto* proporcionada por una parte de los mss., en lugar de la corrección de Pohlenz *proseîchon,* seguida por Sieveking.

[235] Fragm. órfico 168, 2 KERN, constituido por un hexámetro procedente de un *Himno a Zeus.*

El primero que claramente ha echado mano de ambos factores, añadiendo a aquello que crea y pone en movimiento de acuerdo con la razón lo que necesariamente subyace y sufre la acción, también a nosotros nos libera de toda sospecha y acusación. No hacemos, en efecto, irreligiosa ni irracional la capacidad mántica al asignarle como objeto material el alma del hombre, y el soplo inspirador y la emanación cual instrumento o
plectro[236]; pues, en primer lugar, la tierra que ha producido las F
emanaciones y el sol que concede a la tierra todo el poder de combinación y transformación, son para nosotros un dios de acuerdo con la norma de nuestros padres[237]; en segundo lugar, al admitir unos démones supervisores, guardianes y custodios
como si dijéramos de la armonía de esa combinación, los cua- 437A
les a veces aflojan y a veces tensan a su debido tiempo, suprimiendo lo excesivamente enajenante y perturbador de la misma y atemperando lo excitante de modo que no cause dolor ni daño a sus usuarios, no parecerá que hagamos nada irracional ni imposible.

49. Tampoco al hacer un sacrificio previo y poner coronas y verter libaciones sobre las víctimas actuamos de manera contraria a esta teoría. Pues, cuando los sacerdotes y hombres sagrados[238] sacrifican la víctima, vierten libaciones sobre ella y observan su movimiento y su temblor[239], afirman tomar esto como señal de otra cosa y no de que el dios responde a través

---

236 Para la traducción adoptamos la lectura de los códices *órganon è plêktron* seguida por Babbitt, Flacelière y Cilento, en lugar de la corrección de Kronenberg, acogida por Sieveking, *orgánoi [è] plêktron.*

237 Cf. *supra,* 42-43, 433E.

238 Según informa el propio PLUTARCO, *Mor.* 292D *(Aet. Gr.* 9), los *hósioi* eran cinco funcionarios del oráculo délfico elegidos de por vida que colaboraban con los *prophetai* en la funciones religiosas y en la mayor parte de los ritos; cf. HALLIDAY, *The Greek Questions of Plutarch,* págs. 57 ss.; PARKE, *Class. Quart.* 34 (1940), 85-89.

239 Cf. *supra,* 46, 435B-C.

del oráculo[240]. Lo apto para el sacrificio ha de ser, en efecto,
B puro, ileso e intacto tanto de cuerpo como de alma. Ciertamente, elementos delatadores de ⟨las condiciones⟩ relativas al cuerpo no son muy difíciles de advertir; en cuanto al alma la comprueban poniéndoles delante a los toros harina y a los cochinos garbanzos; pues el que no coma creen que no está sano. A la cabra creen que la pone a prueba el agua fría; pues no es propio de un alma en su estado natural la impasibilidad e inmovilidad ante la aspersión con agua. Y yo, aunque fuera seguro que el agitarse es prueba de que el oráculo responde y lo contrario de que no responde, no veo qué dificultad para lo dicho resulta de ello. Toda facultad, en efecto, ejerce su acción natural mejor o
C peor en según qué momento; y es lógico que el dios dé señales cuando ese momento se nos escapa.»

50. «En realidad creo que tampoco la emanación se mantiene siempre del mismo modo durante todo el tiempo, sino que tiene ciertos relajamientos y de nuevo intensificaciones; y el testimonio en el que me baso tiene como testigos a muchos visitantes y a todos los servidores del santuario. La sala en la que hacen sentar a los consultantes del dios, ni muchas veces ni regularmente sino a intervalos, según cuadra, se llena de fragancia y de olor, despidiendo el *ádyton*, como de una fuente, efluvios cual si fueran los más suaves y costosos perfumes; es probable que afloren por efecto del calor o por la intervención de algún otro factor[241].

D Y si eso no parece plausible, reconoceréis no obstante al menos que la propia Pitia mantiene en medio de accidentes y

[240] En lugar de *hetérou tínos* y frase interrogativa *(;)*, adoptamos la propuesta de Legrand, *Rev. Ét. Gr.* 14 (1901), 54 ss., seguida por Flacelière, de indefinido y frase afirmativa.

[241] El pasaje distingue claramente el *oîkos*, en el que se alojaba a los consultantes, del *ádyton*, desde el cual respondía la Pitia y sobre cuya fragancia cf. Pínd., *Olímp.* VII 32, referido igualmente a la sede oracular; cf. Flacelière, *Ann. École Haut. Étud. Gand* 2 (1938), 85-102.

variaciones unas veces en un sentido y otras en otro aquella parte del alma por la que entra la inspiración, y no conserva siempre un solo temperamento como una armonía sin modulaciones en todo momento. Molestias y perturbaciones, en efecto, muchas siendo ella consciente y más sin ser visibles, dominan su cuerpo y minan su alma; de las cuales cuando está llena, mejor es que no se dirija allí ni se ofrezca al dios mientras no esté completamente pura como un instrumento afinado y melodioso, sino emocionada e inquieta. Ni el vino, en efecto, pone siempre al bebedor en el mismo estado ni la flauta igualmente E
al inspirado, sino que las mismas personas se llenan de frenesí báquico y se emborrachan unas veces menos y otras veces más al cambiar su disposición interior[242].

La capacidad imaginativa del alma parece ser especialmente dominada y modificada simultáneamente por la alteración del cuerpo, según es evidente por los sueños; pues una veces nos hallamos en medio de numerosas y multiformes visiones en sueños, otras veces sobreviene de nuevo la calma y descanso total de las mismas. Y nosotros mismos conocemos a ese Cleón, de Daulia[243], que afirma no haber tenido nunca un sue- F
ño en los muchos años que ha vivido, y de entre los más viejos lo mismo se cuenta de Trasímedes de Herea[244]. La causa es la disposición del cuerpo, como en su caso lo es la muy productiva de sueños y apariciones de los atrabiliarios, en virtud de la cual parecen poseer también la capacidad de soñar vívidamente; pues al dirigirse unas veces en un sentido, otras en otro por

[242] Cf. *supra,* 40, 432E así como *Pyth. or.* 23 *(Mor.* 406B) y *Mor.* 656F-657A.

[243] Ciudad de la Fócide en las estribaciones del Parnaso, es decir, no lejos de Delfos, mencionada ya en el «Catálogo» de la *Ilíada* II 520; cf. F. Schober, *Phokis,* 1924, págs. 27 s.

[244] Ciudad del oeste de Arcadia en el margen derecho del curso medio del Alfeo; cf. E. Meyer, *Der kleine Pauly,* s. v.

medio de su capacidad imaginativa, lo mismo que los que ha-
438A cen muchos disparos muchas veces aciertan en el blanco[245].»

51. «Cuando, por tanto, la capacidad receptiva de imágenes y profética se halla perfectamente armonizada con la composición del soplo inspirador como con un fármaco, necesariamente se produce la inspiración en los divinos intérpretes; cuando por el contrario no es así, no se produce, o bien se produce erróneamente, no pura, y perturbadora, como sabemos a propósito de la Pitia muerta recientemente. Habiéndose presentado del extranjero, en efecto, consultantes oficiales del oráculo, dicen que la víctima aguantó inmóvil e impasible las primeras aspersiones con agua, y por más que los sacerdotes se excedían y perseveraban en su celo, apenas si cedió una vez que estuvo
B empapada e inundada. ¿Qué ocurrió entonces con la Pitia? Descendió hasta la sede oracular, según dicen, contra su voluntad y retraída, y enseguida, a las primeras respuestas, era evidente por la aspereza de su voz que no comunicaba, a la manera de una nave que se precipita muda, y estaba llena de un espíritu maligno; finalmente, completamente transtornada y lanzándose con un grito ininteligible y terrible hacia la salida se tiró al suelo, de tal modo que ahuyentó no sólo a los consultantes oficiales del oráculo sino también al profeta Nicandro y a los hombres sagrados que se hallaban presentes[246]. Al poco rato sin embargo entraron, la recogieron vuelta en sí y vivió unos pocos días.

[245] Cf. Aristót., *Sobre la adivinación por el sueño* II 2 y 10.

[246] Se supone que el «profeta» Nicandro es la misma persona que el «sacerdote» Nicandro que aparece como interlocutor en *E ap. Delph.* 5 (*Mor.* 386C), ya que, aun cuando los primeros debían de tener como misión específica interpretar en lenguaje inteligible, o tal vez en verso en su caso, las respuestas de la Pitia, ambas designaciones parecen ser a veces intercambiables; cf. Halliday, *The Greek Questions of Plutarch*, págs. 59 s.; Parke, *Class. Quart.* 34 (1940), 85-89, citados igualmente *supra* n. 237 a propósito de los *hósioi*.

Por esta razón mantienen el cuerpo de la Pitia puro de contacto sexual y su vida completamente apartada y al margen del trato con extraños[247], y antes de la respuesta oracular toman las señales, porque creen que para el dios es visible el momento en que aquélla tendrá el temperamento y disposición adecuados para someterse a la inspiración sin ser dañada. C

Ni a todos, pues, ni a los mismos pone siempre en el mismo estado el poder del soplo inspirador, sino que proporciona un incentivo y un principio, como hemos dicho[248], a quienes se hallan en un estado propicio para ser afectados y transformarse. Es realmente divino y demónico, pero no incesante, inmortal,
intemporal y duradero hasta el infinito, en el curso del cual se D
agota todo lo que existe entre la tierra y la luna según nuestra teoría. Y hay quienes afirman que tampoco lo que está por encima permanece, sino que experimenta continuos cambios y renacimientos, renunciando a lo eterno e infinito[249].»

52. «Estas cuestiones», dije yo, «os invito a vosotros y a mí mismo a examinarlas a fondo con frecuencia, ya que creo que conllevan numerosas objeciones y sugerencias en sentido contrario, que la ocasión no permite discutir detalladamente en su totalidad; de modo que pospongamos éstas y también el problema que Filipo plantea sobre el sol y Apolo.»

---

[247] Cf. *supra*, 46, 435C-D.

[248] *Supra*, 50, 437E.

[249] Probable alusión a la teoría estoica de la conflagración universal, en la que todo se renueva; cf. *supra* n. 145.

ÍNDICES

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE DE AUTORES Y PASAJES CITADOS (O PARALELOS)

ÍNDICE DE DIVINIDADES CON SUS EQUIVALENCIAS EN EL TRATADO *ISIS Y OSIRIS*

ÍNDICE GENERAL

Págs.

ISIS Y OSIRIS